الفلسفة المعاصرة

نماذج مختارة

نور الدين علوش





دار الراية للنشر والتوزيع
DAR AL RAYA For Publication & Distribution
00962 6 5338656 عمان - الأردن
E mail: dar_alraya@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الفلسفة المعاصرة

نماذج مختارة

الفلسفة المعاصرة

نماذج مختارة

نورالدين علوش

الطبعة الاولى
(2013)

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية (2013/7/2441)

190

نور الدين احمد علوش
الفلسفة المعاصرة نماذج مختارة
– عمان: دار الراية للنشر والتوزيع ، 2014
(196)ص.
ر.إ. : 2013/7/2441
ردمك: ISBN 978-9957-579-00-5
الواصفات: الفلسفة//الفلسفة السياسية/

* إعدادات دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

دار الراية للنشر والتوزيع

الأردن-عمان
شارع الجمعية العلمية الملكية - المبنى الإستثماري الأول للجامعة الأردنية
هاتف: 5338656 فاكس:96265348656+
ص.ب 2547 الجبيهة-الرمز البريدي 11941 عمان-الأردن
Email:dar_alraya@yahoo.com

إهداء

إلى الدكتور عبد الحي أزرقان...

و الدكتور محمد أيت حمو ...

المحتويات

الموضوع	الصفحة

مقدمة

يعتبر هذ الكتاب مساهمة في التعريف برموز الفلسفة المعاصرة (هابرماس وهونيث واغامبيو وشانطاف موف وناسبوم...) واهم قضاياها واشكالياتها.

في **الفصل الاول** تم التطرق الى قضايا واشكاليات الفلسفة السياسية المعاصرة من قبيل العدالة والاعتراف ومفهوم السياسي والفضاء العمومي .

اما في **الفصل الثاني** فتم التطرق الى قضايا الفلسفة والدين والميتافيزيقا التي لم تحظى باجماع واثير حولها الكثيرمن النقاش.

فالكتاب لم يكتب للمتخصصين بل هو مدخل لمساعدة الطالب والباحث الذي يطمح إلى استكشاف مسالك وتيارات الفلسفة المعاصرة بعيدا عن تعقيدات الكتابات الأكاديمية ومصاعب لغة الاختصاص.

فاس في 1يناير 2013

الفصل الأول

فلسفة سياسية معاصرة

- العودة إلى مفاهيم المواطنية و الفضاء العمومي عند حنا ارنت و هابوماس
- الإعتراف و العدالة
- السياسي و ديناميكية الامشاعر الجماعية
- هل قرأتم جيداً راولز
- قراءة في كتاب : حالة الإستثناء و الإنسان المباح
- ناسبوم و راولز
- المفارقة الديموقراطية

فلسفة سياسية معاصرة

العودة إلى مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنا ارنت وهابرماس

من اجل التفكير في استمرارية السياسي* من العصور القديمة إلى الحداثة

Revue horizon-numéro1-Autour du politique - Automne 2008

لاشك أن مفهوم السياسي هو أكثر من مفهوم علمي. فهو حقيقة ملموسة في حياة الناس.إذن هو رهان كبير من اجل تحليله في مجموعه.لكن في نفس الوقت حاجة ملحة باعتباره موضوعا مهما؛ لان الإنسانية لن ترضي بحياد تفسيري للعالم. لم يتوقف البحث في بحث مسالة السياسي: منذ أرسطو إلى غاية حنا ارنت في إثارة اهتمام المفكرين . لكن ماذا ستضيف السوسيولوجيا إلى تحليل حقل كبير ومكثف. لكن فقط تقديم وجهة نظر مختلفة , لمجتمع منخرط في الحداثة أي مقاربة تاريخانية لعالم الناس في علاقاتهم الاجتماعية. فإذا كانت الحداثة تروج لنا شيئا, فهو العلاقة الضيقة بين السياسي وتأسيس المجتمع . لكن ما هو السياسي؟ إذا لم يكن علاقة بين الناس.

بالنسبة لحنا أرنت فالسياسي هو الحرية ,والتي تضمن لكل فرد مكانه الفاعل في المدينة. فالحياة النشيطة الفردية, غير ممكنة إلا بوجود حرية يتقاسمها الجميع. وان الديمقراطية ليست هي النموذج الوحيد لتنظيم السياسي أي في مامعنى أنها الوحيدة التي تشجع الحرية كمبدأ مؤسس.

لكن قول هذا , سيكون لنا انطباعا خاطئا بان الديمقراطية هي ترياق. إذ أن الكثير من المفكرين أمثال هابر ماس وحنا أرنت أوضحا حدود الديمقراطية

---

*السياسي بمعنى التنظير للسياسة وهو يختلف عن مفهوم السياسة الذي يهتم بالأحزاب والمنظمات السياسية.

في شكلها الحديث. فالديمقراطية الليبرالية , تختلف عن الديمقراطية الأثينية وهذا ما عرضه جيدا بنجامين كنستان في وقته [Constant, 1980, pp.492-515]. وكما أن التاريخ يتحرك, فان المجتمع والديمقراطية عرفا تغييرات كبيرة مع الحفاظ على بعض المميزات.

في هذا المقال سأعتمد على مفهوم الفضاء العمومي, للتفكير في مفهوم السياسي اليوم. سأشتغل بالتحديد على ما يمثله الفضاء العمومي في المجتمعات السياسية التي تعرف توترا خطيرا بين المثال الديمقراطي والفردانية خصوصا. حيث ستظهر ازدواجية بين إرادة أن تكون حرا و تتمتع بالمساواة ومتضامن من جهة ؛ودينامية تحررية وهوياتية وأنانية من جهة أخرى.

في **الجزء الأول** أركز عل مقاربة حنا أرنت للفضاء العمومي كفضاء للمواطنة.

وفي **الجزء الثاني** سأتناول الفضاء العمومي عند هابرماس بأبعاده الديمقراطية و البرجوازية.

1ـ عناصر حول التصور الكلاسيكي للسياسي. الفضاء العمومي السياسي والمواطنة عند حنا ارنت

بخلاف الرؤية التي تدافع عنها بعض التحليلات: مثل تحليل كلود لفورت للمواطنة والديمقراطية عند حنا ارنت ؛ واصفا فكرها بمثالية راديكالية للديمقراطية المباشرة والإنسان الفاعل لحو الخير المشترك ومحتقرة للديمقراطية التمثيلية (كلود لفورت 2001). نجد الكاتب فرانسوا مورو يدافع عن الفكرة الأكثر تفرداً إن السياسة عند حنا ارنت لا تختزل إلى تجربة الحرية السياسية في الفضاء العمومي بل تطور كذلك العلاقة بين الفرد والدولة التي لابد من اختبارها(مورو 1999).

في هذا الإطار نجد الاستعمال السياسي للنظرية حنا ارنت, يتقاطع مع فكر يورغن هابر ماس. لان هناك علاقة بين الرؤية التاريخية للفضاء العمومي للسوسيولوجي الألماني هابر ماس وإجراء تعريف السياسي عند المنظرة السياسية حنا ارنت.

---

[1] ولدت حنة آرنت قبل 100 عام في 15 أكتوبر/ تشرين الأول 1906 في مدينة هانوفر في محيط يهودي ألماني محب للأدب والفلسفة، ثم درست الفلسفة في جامعة مدينة ماربورغ، والتي ارتبطت خلالها بعلاقة غرامية مع الفيلسوف الشهير مارتين هايديغر أطلق عليها اسم "علاقة حب القرن العشرين". لكن الطالبة الموهوبة اضطرت إلى ترك ماربورغ، لأن هايديغر، الذي اعتبرته "ملكاً خاصا في مملكة التفكير" كان متزوجا في محيط كاثوليكي محافظ، لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ، التي قدمت فيها أطروحة الدكتوراه في عام 1928.

جاءت صدمة وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا في عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة آرندت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري البحت والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي.

الكتب :

أصول التوتاليتارية في 3 أجزاء : 1- حول معاداة السامية منشورات سوي 2005

2- الامبريالية منشورات سوي 2006

3- النظام الشمولي منشورات سوي 2005

شرط الإنسان الحديث جامعة شيكاغو 1958

أزمة الثقافة منشورات غاليمار 1972

دراسات حول التطور منشورات غاليمار 1963

حياة سياسية منشورات غاليمار 1974

من الكذب إلى العنف منشورات بوكيت 1982

المواطنة: جوهر السياسي وإمكانية للفضاء العمومي

في النموذج الديمقراطي الأثيني القديم جدا ,كان التمييز أساسيا بين الحياة الخاصة (*idion*) والحياة العامة ((*koinon*). في الأسرة لابد من العمل وبالتالي سيادة علاقة الهيمنة والعنف. في حين أن في الفضاء العمومي (*polis*) يعتمد كثيرا على قاعدة التشاور. حيث نجد الأفعال في المدينة غير متوقعة وهشة , وتعتمد على شبكة من العلاقات المنظمة ؛عن طريق احترام حرية كل مواطن والقبول بتفرد الجميع.

في الفضاء السياسي للمدينة نجد الساحة (الاغورا) هي المكان المناسب للخطابة والتشاور واتخاذ القرارات. هكذا نجد أن التحرك السياسي يعتمد على عنصرين:البراكسيس la *praxis* أي مجموع الممارسات السياسية المحددة مكانيا و مايتسم به الخطاب العمومي أي لكيسيس .la *lexis*

بعد العودة إلى المفاهيم الأساسية للحياة الاجتماعية والسياسية الأثينية,

تقترح حنا ارنت تعريفا للمدينة " هي تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من اجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون".

(ارنت 1983) حسب هذا التعريف ,فالمناقشات أصبحت لصيقة بالمدينة ومتجذرة في الذاكرة السياسية الجمعية.

عنصر أخر مهم للغاية هو المدينة: حيث تسمح للجميع بان يصبح إنسانيا :فهي الفضاء الذي يتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحيوانية. في التفكير الإغريقي القديم, فهوية الإنسان لا تتحقق عن طريق العمل الذي بقي حكرا على العبيد, بل عن طريق ممارسة البراكسيس واللكسيس لتتحقق الانسنة.وبالتالي الحاجة إلى فضاء سياسي لتكتمل الإنسانية.

كما نجد تأثير أرسطو حاضرا, بقوة من خلال تعريفه للإنسان: بأنه حيوان سياسي لكونه مهووس بالكلام والخطاب.

هنا يمكننا إضافة مبدأ أخر سياسي إغريقي : الصداقة. كما وصفها أرسطو:المحبة. فهي أساسية لحدوث الحرية. هذه الأخيرة تنشا في المدينة ويتم تحيينها من خلال القرارات المتخذة في الاغورا, لكن بدون الصداقة لا يمكن الحديث عن شيء : لأنها هي الوحيدة التي تسمح بالتعبير العمومي الحر لجميع الآراء. فالمواطن الإغريقي "هكذا يظهر تفرده بالكشف عن اسمه ؛فالتعبير عن فردانية كل فرد خاضع للمواطنة. عليك أن تكون مواطنا لتكشف عن هويتك . فقط الانتماء إلى المدينة يضمن اسما للمواطن الإغريقي".(مورلو 1999).

فحرية التعبير عن الآراء ,تنتج عن المساواة والقبول بتفرد الأخر اليوناني .هكذا تتخذ القرارات بالتشاور, لكن الآراء تبقى خاصة بكل فرد على حدة. هنا لدينا رؤية لتماثل مثالي:بدون انقسام بين الحاكمين والمحكومين:. (ارنت 1954 ص 30). إذن ليس هناك زعيم سياسي في الفضاء العمومي.

لان السلطة هي إمكانية كل فرد ؛وإمكان فعلي لا يتبلور إلا بطريقة عابرة خلال اتخاذ القرار.فهذا الأخير يعتمد على الإقناع الذي تعرفه ارنت "بإشراك أفضل الحجج للوصول إلى "الحس المشترك" .وتضيف" انه أيضا الخطاب المشترك والفعل الجماعي الذي يضفي معنى على الحقيقة لكل الإغريق".(ارنت 1958 ص 127). فهذا الفعل الجماعي والتشاوري بين المواطنين, يتناسب مع جوهر الديمقراطية الأثينية والحقيقة الديمقراطية حسب حنا ارنت.

كما تضيف حنا ارنت ,بانه يجب التفكير في هشاشة ولاتوقعية ولانهاية الشؤون الإنسانية من اجل التفكير جديا في مفهوم السياسي وفقط الفعل وحده يضمن الوصول إلى "حس مشترك جمعي".

تعريف المواطن عند حنا ارنت:

المواطن حسب حنا ارنت هو" ذلك الرجل الذي غادر مجاله خاص ليمارس الحرية السياسية مع نظرائه". ويحاول معهم تأسيس حكومة جديدة تمثل الجميع وشرعيتها تأتي من الهيئات السياسية التابعة".(ارنت 1955).

إذا كان جميع المواطنين مدعوين إلى المشاركة في الحياة السياسية , نظرا لتمتعهم بالمساواة في المدينة؛ لكن فقط الأفضل من بينهم يمكن أن يكون قائدا عسكريا أو قاضيا.

إذن توجد تمثيلية في المواطنة الأثينية.الأهم في الديمقّراطية الأثينية هو أن يكون المواطن قادرا على التفكير, لكن كذلك الفعل.وإذا كانت حنا ارنت مستاءة دائما من الديمقراطية الحديثة حيث تكتب" لازالت المدينة اليونانية حاضرة بقوة في أساس وجودنا السياسي كلما نطقنا كلمة السياسة".(ارنت 1968 ص 304).كما لو أن هناك استحالة أساسية في أن تكون الديمقراطية بدون مبادئها الكامنة والأساسية, التي استخرجتها حنا ارنت من الديمقراطية الأثينية أخيرا.

لننطلق من هذا النموذج المؤسس ,لتبين لنا ماالذي أفسدته الحداثة الديمقراطية مع ثنائية البرجوازية / الديمقراطية التمثيلية وكيف من الممكن إعادة التفكير في ديمقراطية حديثة حيث المواطن سيكون له دور بفضل نظام المجالس.

التعارض بين المواطن والبرجوازي

حسب حنا ارنت , هناك فقدان للحس المشترك مع الازدهار العلمي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ لان العقل نصب نفسه باعتباره الحساب البسيط للنتائج. هذا النموذج نجده في كتابات النفعيين :أمثال جيريمي بنتمام وجون ستيوارت ميل .

فالدولة البرجوازية نشأ ت إلى حد كبير في إطار هذا الفكر الذي نجده عند هوبس في كتابه التنين (هوبس 1980) وفي نفس الوقت هيمنة الإنسان الصانع على المظاهر الأخرى للإنسان. بالنسبة لحنا ارنت الفلسفة السياسية لهوبس تتناسب مع فلسفة البرجوازي ؛لأنها تمثل استعمالا اداتيا للسياسي.فهذا الحراك السياسي والاجتماعي الذي يميز الحداثة أقحم المجال الخاص في المجال العام وابعد الحرية عن السياسة. فالفضاء العمومي تمت الهيمنة عليه من قبل المجتمع وليس من طرف السياسة.

فالمدينة تلاشت لصالح الدولة.وهذه الأخيرة ليست إلا هيئة لحماية المجتمع والحفاظ على الأفراد والخيرات.إذن هناك تلاشي التعالي لصالح دور عقلاني وخاصة نزع الانسنة في العلاقة مع السياسة.

للتوضيح تقابل حنا ارنت بين مفهومين في علاقتهما مع الحرية. الحرية الأحادية " إحساس بانعزالي عن الجميع هو نتيجة إرادة حرة لاشيء ولا احد سواي يمكنه تحمل المسؤولية".(ارنت 1983).والحكم الحر الذي سيصل إلى أن حياة الناس هي الآن تخلت عن نفسها .فالحرية الحديثة تتحرك وفق الحكم الحر لكل مواطن, مما أدى إلى تلاشي شرعية العمل السياسي الفردي لصالح عمل الدولة. فالحدود لم تعد في داخل كل فرد, بل هي في الخارج .وأصبحت الدول منذ ذاك الحين الحارس الأحمق للحكم الحر الفردي حتى تحمي الحريات الشخصية والخيرات. هكذا جاءت الدولة لحماية المواطن من الغير ومن نفسه بفضل احتكار العنف المشروع.كما قال فيبر.

الحكم الحر هو المفهوم المكون للفكر البرجوازي وتعزيزه مجدد دائما.

هنا يتعلق الأمر بتحليل قوي للسلطة لهيمنة المعطاة للدولة وعواقبها حول مواطني الحداثة السياسية.فأصبحنا نتحدث عن الفرد عوض المواطن ,حيث أن الفرد هو النسخة الأخيرة من البرجوازي. يهتم البرجوازي استثناء بوجوده الخاص ويتجاهل فضائل المدنية.يدفع بقوة إلى الفصل بين الخاص والعام ,

بين المهنة والأسرة وان لا يمكنه اكتشاف في قرارة نفسه أي علاقة بين هذا وذاك". (ارنت 1945).

مع ظهور الفرد تحول الفعل والفكر والحكم" إلى نشاطات لمفاهيم مشخصنة". (ارنت 1983). حسبه فان البرجوازي باعتباره مثال الإنسان الحديث "هو النقيض الحقيقي للمواطن". حيث أصبح العالم البرجوازي بدون مواطنين, اي بدون ناس يمارسون بطرقة تشاورية حريتهم السياسية.

رؤية للديمقراطية

ما يشكل تساؤلا عند حنا ارنت هو اغلاق الحداثة للسياسة , في عالم لن يكون خاضعا إلا لتطور حر لإنتاجية ما هو اجتماعي وتفتح الصداقة الحميمية". فالأنظمة البرلمانية في فرنسا أو في بريطانيا, لا تشكل حسب حنا إلا انعكاسا لإحكام الحداثة طوقها على السياسة التي تمنع المواطنين من المشاركة في القيادة. فالأحزاب السياسية هي الأخرى تمنع أية إمكانية لمشاركة مواطنة بإنتاج مؤسسات في فضاء لا يمكنه أن يتواجد فيه المواطن.

فالدولة الحديثة ليس لها حسب حنا إلا دور واحد:إدارة الأشياء حيث سيكون الدور اجتماعي لا سياسي, بل معادي للسياسة في بعض الحالات . فالسياسي هو مضمون القرارات الحكومية المتخذة باسم الشعب وهذا ما يشكل لغزا عند حنا ارنت لأنها تشك في قدرة مواطن أو مجموعة من المواطنين من تجسيد إرادة الشعب في كل القضايا وفي كل اللحظات.

يمكن اعتبار نقد حنا لأحزاب السياسية , تحليلا للبيروقراطية الحديثة التي تمنع المواطنين من المشاركة السياسية ؛ بتعقيدها الدائم للمساطر القانونية. فتشكل استبداد بدون مستبد حاضر هنا موظفة تحليللات دو طوكفيل. فالبديل حسبا حنا للديمقرطية التمثيلية الحزبية هو المجالس المنتخبة ديمقراطيا حول قضايا خاصة ومفتوحة في وجه جميع المواطنين .(ارنت 1975).

لنذهب في اتجاه مضاد لتعليقات كلود لفورت: التي تقول بان حنا ارنت لا تهتم بالديمقراطية الحديثة ولا بالديمقراطية التمثيلية ؛لان مفهوم التمثيل هو غريب أو منفرلها.(لفورت 1986).

تقدم حنا ارنت كفيلسوفة راديكالية في مواقفها الخاصة بالدولة البرجوازية , لكن تقترح توصيات وبدائل لهذا الأمر؛ حتى لا تسقط بتاتا في تفكير وثوقي . هكذا تكتب" لابد من الحفاظ على الدولة , لكن يجب أن يكون دورها سياسي". هكذا فان **نظام المجالس** : هو البديل الوحيد للنظام السياسي الحالي" (ارنت1971).فهذا التقديم يساءل شروط إمكانية انبعاث المواطن الحر من جديد .أي كيف نعمل على أن يكون الأفراد مواطنين كاملي المواطنة وكيف نبني مؤسسات تسمح بممارسة هذه المواطنة؟

2ـهابر ماس[2] أو الفضاء العمومي البرجوازي .

انبثاق وتداعيات الحداثة السياسية

كتب هابرماس كتابه "الفضاء العمومي البرجوازي في سنة 1962".اركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي نص مهم في الفكر

---

[2]ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام 1929 في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت. يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ابل علاوة على هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الألمان العاصرين. وبسبب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون أهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف , وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول الى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل...كما ان ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خراج إطار المؤسسة الجامعية.
بدا أكاديميا فلسفيا , وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته" النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ" والمنشورة عام 1954 .إلا ان اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي , ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الراسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا وأوروبا عموما , وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعدا لادورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا.
اصدر العديد من الكتب الفلسفية الهامة على الصعيد العالمي : كتابه العمدة نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة والحق والديمقراطية والمعرفة والمصلحة ومابعد ماركس ...

السياسي والسوسيولوجي.فالكتاب ذا خلفية تاريخية وسوسيولوجية , من خلاله يحلل لنا الصيرورة التي من خلالها عمل الأفراد على تشكيل الفضاء العام باستعمال عقلهم ؛وكيف تحول الفضاء العام المراقب من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه ضد السلطة.(هابرماس 1962 ص 61).

القضاء العمومي البرجوازي خاص بمرحلة معينة ولا علاقة له بالاغورا اليونانية التي وصفتها حنا ارنت.بالنسبة لهابرماس الفضاء العمومي احتفظ به منذ اليونان تحت شكل "نموذج اديولوجي" وليس باعتباره تشكيل اجتماعي.

في حجاجه أوضح هابرماس , أن ظهور الفضاء العمومي البرجوازي كان في الوقت الذي كان فيه النظام الفيودالي يعتمد على الحق الالاهي ؛الخاضع لضغط البرجوازية الداعية إلى عقد اجتماعي. من جاءت أهمية الفضاء العمومي بين المجتمع المدني والدولة اي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة.أظن نحن أمام انفتاح لإمكانيات نقاش القواعد في الوقت نفسه مع ظهور المدينة باعتبارها مركز الحياة الاجتماعية.هذا ما تحقق بفضل تطور الأمكنة التي تسمح بتبادل الأخبار بين الأفراد: المقاهي , النوادي الصالونات

الأدبية ..حيث أخذت هذه الأمكنة انطلاقتها الكبيرة في القرن 18 :حيث أصبحت مسرح التطور الفضاء العمومي الأدبي الذي أسس حسب هابر ماس القاعدة الأساسية لظهور فضاء عمومي حقيقي حديث. فالصحافة تشكل بدون شك الموضوع الرئيسي الذي وضح تحديث الفضاء العمومي.

فصناعة الثقافة التي انتشرت منذ القرن 17 مثل بعض الروايات وخصوصا الجرائد ميزت المنعطف نحو إمكانية تقاسم الأفكار داخل المجتمع. تحت شكل خاص سمى هابرماس صحافة الرأي" بالإخبار لكن كذلك مقالات تعليمية بل نقدية وملخصات".(هابرماس 1962 ص35). مضافة إلى المحتويات المجموعة مهمة بما في الكفاية لجرائد الماضي.

التحليل النقدي والمقال العميق شكلتا المعيار في الصحافة اليومية وهذا بدون أن تكون التجارة مرتبط بها حتى منتصف القرن التاسع عشر. بالنسبة لهابرماس المرور إلى اقتصاد جماهيري افقد الفضاء العمومي "طابعه السياسي".

فالدعاية التي شكلت في الماضي نظام نشر الأفكار, بغرض معرفة تحررية أصبحت مع مرور الوقت إعلان ذي ميزة تجارية. الدعاية عملت سابقا على "فك لغز الهيمنة السياسية بفضل الاستعمال العمومي للعقل المتسائل عن سياسة الأسرار الممارسة من قبل النزعة الاطلاقية" (هابرماس 1962 ص 209). لم تصبح إلا صناعة الاندماج الاجتماعي بغرض بيع المتوجات التجارية.بالنسبة لهابر ماس الانتقال من صحافة الرأي إلى صحافة تجارية, تم بفضل التقدم التقني الحاصل في مجال نقل المعلومات. (هابرماس 1962 ص 162). بعد 1870 أصبح محرروا الجرائد اقل اهتماما بالمصلحة العامة والرسالة التنويرية مقابل دفاعهم عن المصالح الخاصة ذات الامتيازات.(هابرماس 1962 ص 203).هنا يقوم بشكل نقد راديكالي لانحراف الفضاء العمومي السياسي الذي تلاشى أمام ضغط الرأسمالية. فهابر ماس سليل المدرسة النقدية الألمانية اشرف المفكر ادورنو على أطروحته الذي يعد من ابرز ممثليها.

ويصف هابرماس وسائل الإعلام الجديدة مثل الراديوم والتلفزة بشجاعة متماثلة. حيث قام بنقدهما بالاعتماد على النموذج الفضاء العمومي الأدبي السابق وصفه. هذا الأخير نشر القراءة في الوسط الأسري في حين أن" حتى الذهاب إلى السينما والإصغاء جماعة إلى الراديو أو مشاهدة التلفزة جماعة لاشيء لم تدم العلاقات الاجتماعي المميزة للفضاء الخاص المترابط بالفضاء العمومي,

لان الاهتمامات الشعب المستهلك للثقافة, الذي يؤنث هواياته تجري عل عكس بداخل ماهو اجتماعي, بدون ان تكون هذه الاهتمامات محط نقاش

(هابرماس 1962 ص 171) .بالنسبة لهابر ماس فوسائل الإعلام الجديدة عملت على تقويض المسافة الواجبة ان يقف منها القارئ لأي نص مطبوع وهذه المسافة تفرضها منطق الاستيعاب الذي يحمل طابعا خاصا ويعتبره الشرط الضروري لفضاء عمومي ؛حيث تبادل النقاش الدائر حول ماقرأ (هابرماس 1962 ص 171). في الأخير نجد هابر ماس ادرك بأنه قاس إلى حدما حول لا قدرة تأمل الذات الحديثة ؛حول وسائل الإعلام الجديدة أو يمكنه أن يكون طوباويا حول الفضيلة السياسية للقراءة. لكنه يدفعنا إلى التفكير حول دور وسائل الإعلام في تكوين المواطن.هذه من الإسهامات المهمة لهابرماس لان تعريفه للفضاء العمومي البرجوازي المتحول من مثالية تحررية إلى حقيقة تجارية , يذكرنا بان بناء فضاء السياسي ينتج في الوقت الذي تتم فيه إعادة التشكيل بين العالم والفرد. وكذا في التفاعل بين الأفراد الذين يهيئون الظروف لفضاء عمومي.وليس في التقنيات الإعلامية موضع التنفيذ. بعبارة أخرى الفضاء العمومي الهابرماسي هو إمكانية اجتماعية لا يمكنها التحقق تاريخيا إلا عبر مشاركة تعددية للأفراد. فالتقنيات ما هي إلا أدوات حاملة لخصوصيتها الخاصة التي عليها أن يستعملها الإنسان بغرض التأثير على العالم.إذا خرجنا من هذه الجدلية بين الإنسان و التقنية , إذن لن يساعد الفضاء العمومي الفرد في التفكير في عالم مشترك مادام أصبح بدون بصيرة.

يمكن أن نرى جسرا ,يربط بين هابرماس في تحليله في كتاب الفضاء العمومي وفي تعريف ل حنا ارنت للمواطن.إذا كان هابرماس تأمل في انبثاق تاريخي وثقافي للفضاء العمومي البرجوازي الذي اضمحل تحت تأثير السوق.فان حنا ارنت قدمت ملاحظة تاريخية وحقيقية حول اختفاء المواطن في الديمقراطية الليبرالية. في هذا الإطار كتب ايريك جورج تصور هابرماس الفضاء العمومي الحديث باعتباره فضاء للكلام الحر غير مرتبط باكراهات الحاجة , اكراهات اجتماعية , حيث أن المجتمع هو نتيجة صافية لعمل العقل.

في هذا المنظور نجد الطبقة البرجوازية في وقت واحد تحررت من الاكراهات الاجتماعية بإمكانها التحدث باسم البشرية جمعاء(جورج 2001).

في مقاله " الفضاء العمومي ثلاثين بعد ذلك" عاد هابر ماس إلى مصنفه الفضاء العمومي وحيث اعترف بانه لم يشتغل على مادة متحكم فيها ؛لأنه اعتمد على الأدب من الدرجة الثانية فخدع بسلوك ما هو عام" تقييمي كان بطريقة متشائمة على قدرة المقاومة وخاصة القوة النقدية لفضاء عمومي تعددي وخاصة متمايز التي تطفو على الحدود الطبقية في عاداته الطبقية " (هابرماس 1992).

فهذا التفكير يوضح لنا أهمية ما يختزنه ما هوعمومي أي الشعب في الفضاء العمومي .بالاعتماد على التمييز بين الدولة , الاقتصاد والمجتمع المدني ؛يحاول الفيلسوف هابرماس التوضيح بان الدولة والسوق لن يتغيرا عن طريق قوى داخلية. لكن على المجتمع المدني أن يتحرك في هذا الاتجاه. ينتج عن هذا الموقف فكرة الديمقراطية التشاورية باعتباره التحيين الحقيقي لديمقراطية مثالية خاضعة للحداثة.

يوظف هابرماس تعريف جون كوهين للديمقراطية التشاورية في تحليله" يتجذر مفهوم الديمقراطية في تصور حدسي لجمعية ديمقراطية حيث من داخلها تبرير الغايات وشروط الجمعية ناتج عن حجاج واستعمال عمومي للعقل من طرف المواطنين المتساوون.

فالمواطنون في مثل هذا النظام السياسي يتقاسمون التزاما مشتركا ازاء حل المشاكل واختيارات جمعية عن طريق الاستدلال العمومي واعتبار مؤسساتهم القاعدية شرعية مادامت تهيئ الظروف المناسبة لتشاور عمومي حر(هابرماس 1962).

فهذه المرجعية تقربه بطريقة غريبة إلى تفكير حنا ارنت . بالإضافة إلى الدفاع عن تصور ايتيقي للنقاش يموقع هابرماس خطاب المواطنين باعتبارها

تشكيلات لراي قادر على التاثير في المؤسسات ؛لكن لا تسعى إلى تعويضها. فالنقاش العمومي أكثر من ديمقراطي , لكنه لن يكون ثوريا.حتى لو كان هابر ماس تخلى شيئا فشيئا عن تحليل وسائل الإعلام في نظرياته.لم يتبق اقل من الفضاء العمومي والفعل لتواصلي وأخلاقيات النقاش في مساهمة في النقاش حول الديمقراطية الحديثة بالنسبة لخطابات المواطنين والإعلامية. بالنسبة لهابر ماس يحدد الديمقراطية التشاورية في "النقاش العقلاني مفترض أن يكون عمومي واستدلالي مانحا حقوق تواصلية متساوية للمشاركين, ملتمسة المصداقية ونبذ العنف ماعدا أفضل حجة. تفترض هذه البنية للتواصل بناء فضاء تشاوري لتعبئة أفضل المساهمات الممكنة حول المواضيع الدائمة : (هابرماس 1997 ص 45).

هكذا نجد هابرماس يلتحق بحنا ارنت في تقييمه للمجتمع والدولة البرجوازية حينما يكتب "يتطور الفضاء العمومي البرجوازي في جو من توترات بين الدولة والمجتمع , لكن خلال هذه التطور يصبح جزءا مكملا للمجال الخاص "هابرماس 1962 ص 145). يقترب هنا قليلا من التحليل النقدي والنظري لحنا ارنت للديمقراطية الحديثة ؛خاصة عندما يسترجع بناء الحق الاجتماعي خلال القرن 19 تحت رعاية الدولة الليبرالية. "يمكن ملاحظة ان بين الدولة والمجتمع وانطلاقا من احد هذين المجالين ظهور فضاء اجتماعي مسيس من جديد ينفلت من التمييز الحاصل بين العام والخاص (هابرماس 1962 ص 150). لا الفضاء العمومي البرجوازي ظهر ضد الدولة الليبرالية.

فنقد الدولة عبر الصالونات الثقافية والأدبية والإعلام, أدى إلى ظهور الفضاء العمومي الهابرماسي في ظرف تاريخي خاص. مما سيؤدي إلى تدمير هذا الفضاء العمومي البرجوازي النقدي عن طريق توسيع مجالات سيطرة الدولة واستعمارها للعالم المعيش على سبيل المثال إنشاء الأمن الاجتماعي في عهد بسمارك.حيث كان من الممكن التقارب بين المصالح الخاصة ومصالح

الدولة.بتعبير هابرماس "أوضح إلى أي حد تدخل الدول في الفضاء الخاص أدى إلى خضوعه للضغط من الأسفل".(هابرماس 1962 ص 153).المجتمع الصناعي المنظم من طرف دولة اجتماعية طورت علاقات ولا يمكنها ان تنفصل جزئيا إلا في إطار مؤسسات القانون الخاص أو العام؛ فهي بالعكس تفرض بإدخال معايير ما نسميه بالحق الاجتماعي".سيكون الحق الاجتماعي هو الوسيلة التي ووجدتها الدولة الليبرالية لمراقبة الفضاء العمومي وبالتالي أدخلت الأفراد في دائرتهم الخاصة. سيقترح علينا هابرماس في كتابه شيئا فشيئا تحليله للعلاقة بين العام والخاص في حركة التحضر التي ميزت الحداثة. يقول باردت" كاتبا هابرماس" العلاقة المتبادلة بين العام والخاص لم توجد.تلاشت بسبب ان المديني هو إنسان جماهيري الذي لم يعرف كيف يحافظ على فضائه الخاص , لانه من المستحيل اعتبار الحياة في المدن الكبيرة حياة عمومية. كلما كبرت المدنية وتحولت إلى غابة أدغال من الصعب اختراقها, كلما انزوى المديني إلى فضائه الخاص. الذي يستمر في التدمير؛لكن يسمح له في نفس الوقت بادراك ان الفضاء قد تحول إلى مساحة حيث نجد سيادة غير منظمة لدورة استبدادية".(هابرماس 1962 ص 166-167).الا توجد نقطة تقاطع مع رؤية حنا ارنت للبرجوازي والقطيعة الجذرية بين الفضائين الخاص والعام الذي سببه انبثاق مفهوم الفرد؟ يعتبر هابرماس ان

العلاقة بين الديمقراطية والتواصل هو مصالحة بطريقة ما بين قيم حرية التعبير والرأي والمساواة." اي تعلق الأمر قبل كل شيء بقبول بالمساطر الإجرائية التي تشجع مناقشة الحجج"(هابرماس 1962). ألا نخاطر باقتراح خارطة طريق تأملية . فماهية الفضاء العمومي في عالم حيث ان السياسي سيتلاشى خلف أفق بيروقراطي وقضائي.؟ اين هو الشعب في فضاء خاضع للتوتر؟هل يوجد مكان لصياغة مشروع عالم مشترك اليوم في مجتمعات حتى ان فكرة المطالب الاجتماعية فقدت كل حمولة سياسية وان الأفراد سيحاولون

التقوقع على الذات للحفاظ على هوياتهم؟ إذن هذه بعض من الأسئلة التي سنحاول من خلالها وضع تصور عام لدور المواطن في الفضاء العمومي اليوم.بالنسبة لحنا ارنت فالسياسي لا يمكنه أن يظهر إلا إذا كان الناس أحرار.(ارنت 1995). فهذا الشرط ضروري لكن غير كاف.كما يجب على الفضائين العام والخاص : ان يتمايزا بغية تحقيق المعنى الحقيقي للخطاب السياسي . هكذا يحدد الفضاء العمومي باعتباره المكان المناسب للفاعلية الباحثة عن الخيرالمشترك.في هذا الفضاء يجب الاعتراف بان الناس سواسية في نفس الوقت الذي تتباين أفكارهم وآراءهم حول مواضيع تهم تنظيم ما هو اجتماعي. في هذا الإطار فقط يمكن ان تنتج الاقتراحات والمواقف والتصويت دافعة المواطنين إلى الالتزام بمشروع سياسي مشترك.لكن حسب اريك جورج:'استعمالات الناس لانترنت يمكنها ان تساهم على المدى المتوسط في تغيير العلاقات بين المكونات الثلاث للمجتمع من وجهة نظر التنظيم السياسيl'oikos الفضاء الخاص ,l'agora الفضاء العمومي,l'ecclesia الفضاء السياسي. كما ان استعمال الانترنت يمكنه أن يساعد في تكوين المواطنين والمواطنات باستقلالية اكثر ومشجعا على تبني وجهة نظر نقدية حول الفضاء العمومي الوسائطي؛فهم المجتمع باعتباره بناء اجتماعي ,حيث ان المكونات وخاصة المؤسسات يجب طرحهم للنقاش والتساؤل دائما؛والتساؤل عن هيمنة المال باعتباره القيمة الأخيرة لمجتمعاتنا' (جورج 2001).

نرى في تطور مفهوم الفضاء العمومي لدى هابر ماس كل ما جرى خلال الثلاثين سنة حول هذا الموضوع.

يجب علينا اليوم ان نرى ماذا يمكننا ان نقوله اليوم حول هذا الموضوع وما ينطوي عيه من تأثير حول السياسي وخاصة المشاركة المواطنة. هذا سيكون هدف الأبحاث المستقبلية المرتبطة خاصة بالعلاقة بين المواطنة والفضاء العمومي واستعمال وسائل الإعلام الحديثة وخاصة الانترنت.

من خلال هذه النظرة للسياسي, يمكن ملاحظة أن العالم المعاصر تخترقه موجة قوية للدفاع عن المصالح؛ عوض بناء مشروع سياسي ايتيقي.فتفتيت المسالة الاجتماعية سيكون في جزء منه مرتبط بالفردانية ,التي تجعل السياسي يقتصر على البعد الخاص للوجود إذن يجعله يبطل الخطابات ذات الحمولة الكونية.أصبحت الذاتية هي المعيار لما هو أفضل؛ واحترام الحقوق لما هو شر؛ تثبيت كل واحد في فضائه المغلق: نوع من الغيت و المعمم.فنهاية الاديولوجيا ليست إلا واحدة من تمظهراتها لان هذا يبرز فقدان المعنى "الشعبي" للخطابات ذات الحمولة الكونية. فكتاب فوكوياما هو المثال الأبرز لذاك.(فوكوياما 1992). فالنزعة الشعبوية في طريقها للسيطرة على الميدان لأنها تريح المواطنين في مكتسباتهم الكاملة من الديمقراطية و تعدهم بان حياتهم لن تتعرض للخطر وهم في حماية كاملة.فالمثال الأمني هو اديولوجيا , لكنه لا يقدم كما هو لانه دائما مرتبط بطبيعة الحفاظ على النسق الديمقراطي الذي يقدم بأنه لا بديل عنه. هكذا يتبين أن السياسي ليس هو المكان المناسب للفاعلية بل هو مكان رد الفعل, حيث الفرد سيكون في مواجهة المواطن.فاليوم الفرد هو الشكل الذي يتسلط على رؤية المجتمع. هذا الأخير فقد بعده السياسي . فعلى الذات الحديثة أن تكون حرة ,في أحسن الحالات إن تكون متساوية مع الآخرين وفي أسوء الحالات تصبح لا مبالية بالآخرين. إذا كان مجتمع الهويات هو حقيقة عصرنا إذن هل ممكن التفكير في دور المواطن في الفضاء العمومي؟ وهل هو حاضر في أشكال الانتفاضات في الحركات الاجتماعية الجديدة ؟في الأخير هل المواطن له وجود في عالم يرتكز على فردانية أكثر من بناء فضاء مشترك للعيش جماعة؟ هذه بعض الأسئلة التي من خلالها أعمال حنا ارنت وهابرماس تقدم لنا خارطة طريق مثمرة بغية تمكننا من التفكير في العالم الحالي بارتباط مع الماضي.

الاعتراف والعدالة

كاتب المقال اكسيل هونيث : يعتبر هذا الكتاب مساهمة كبيرة للتعريف بأحد رموز المدرسة النقدية الألمانية والمدير الحالي لمعهد فرانكفورت الا وهو الفيلسوف الألماني اكسل هونيث.

فالفيلسوف اكسل هونيث هو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ولعل المكانة المرجعية المتميزة التي لم يفتا يحتلها هذا الفيلسوف في السنوات الأخيرة ,ترجع لكونه استطاع بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وبخاصة بعد ظهور كتابه العمدة : الصراع من اجل الاعتراف سنة 1993 وهو الكتاب الذي أعطى لهونيث شهرة واسعة في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والانغلوسكسونية ؛دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجالات معه بخصوص براديغمه الجديد. و الجدير بالإشارة ان الهدف من براديغم الاعتراف هو تأسيس نظرية معيارية للمجتمع لتحيين او تجديد النظرية النقدية الأولى.على هذا الأساس قام في كتابه الصراع من اجل الاعتراف بإعادة بناء التجربة الاجتماعية , انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية حتى تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وهو بذلك يتفق فيما يخص بضرورة الانتقال من فكرة الذات في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف تمظرهاتها كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية. ومع ان هونيث قد اشاد بما يسمى بالمنعطف التواصلي لهابرماس الذي اعاد تحيين النظرية النقدية من جديد ؛غير انه بقي متحفظا على اختزال هارماس للحياة الاجتماعية الى البعد اللغوي والتمركز حول اللغة قد يحجب عنها حقيقة التفاعلات المجتمعية ويؤدي هذ الى عدم القدرة على ادراك التجارب الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة باشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف

بالأفرا د أو الجماعات . لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجربة الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل الذي استلهمه من نموذج هيغل وعمقه من خلال أعمال هربرت ميد .

لذلك يرى أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة و الهيمنة و الظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية متميزة للاعتراف هي : الحب و الحق والتضامن:

1. **الحب**: إن الحب –حسب هونيث– هو الصورة الأولية للاعتراف، إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الأسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس.
2. **الحق**: أما الحق فهو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما، ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات.
3. **التضامن**: أما التضامن فهو يحيلنا –حسب هونيث– إلى الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل الفرد أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات و القدرات التي تسمح له من الانسجام الإيجابي مع ضعه الاجتماعي، فيحقق ما يسم بتقدير الذات.

غير أنّ تحقيق الاعتراف من خلال هذه الأشكال أو المستويات الثلاثة ليس أمرا هينا من الناحية الواقعية، إذ كثيرا ما يجد الأفراد أنفسهم أمام ما يسميه هونيث بالامتناع عن الاعتراف، والذي يأخذ بدوره ثلاثة أشكال أساسية تؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي وهي:

أ- **من الناحية الجسمية والنفسية**: وهذا حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب أو الاختطاف أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة في النفس.

ب- **من الناحية القانونية**: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد حينما يتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أو جنسية أو طبقية أو دينية (كحالات المغتربين، النساء، السود، الخ)، غير أنّ الملاحظ عندما نتحدث هنا عن حقوق الأفراد أو الجماعات فلا يتعلق الأمر فقط بعدم التساوي في الحقوق أو في التوزيع العادل للخيرات و الثروات و إنما يتعلق الأمر أيضا – من الناحيتين النفسية و الأخلاقية- بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أو المحرومين بالإهانة وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد أو الجماعة لما يسمى احترام الذات.

ج- **من الناحية الاجتماعية**: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته و قدراته و كفاءاته. فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلا في مؤسسات العمل التي لا ينال فيها الفرد التقدير الاجتماعي اللائق به.و هذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد هذا التقدير، لذلك فإنّ معايشة الأفراد لتجارب الاحتقار الاجتماعي تؤدي لا محالة إلى صراعات اجتماعية وسياسية، يبحث هؤلاء الأفراد من خلالها على الاعتراف في مختلف أشكاله .

العدالة والاعتراف- اطروحة نقية جديدة

لا يسع أي متتبع لتطور الفلسفة السياسية ,في السنوا ت الأخيرة إلا أن يكون شاهدا على السيرورات النظرية ؛التي من خلالها تتطور المفاهيم المركزية المواكبة لتحولات الاتجاهات المعيارية.

في نهاية الثمانينات ,شكلت هيمنة الماركسية في التقليد القاري ونظرية العدالة لراولز في التقليد الانكلو ساكسوني ؛مبدأ موجها للنظرية المعيارية للنظام السياسي بدون شك ولا موارية: بالرغم من الاختلاف في التفاصيل ,فالجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية الغير مبررة عقلانيا.

حيث تركت هذه الفكرة المؤثرة , التي تعبر عن الفكر الديمقراطي الاشتراكي مكانها لفكرة جديدة يصعب فمها للوهلة الأولى . فإزالة اللامساوات لا تمثل هدفها المعياري ,بل الوصول إلى الكرامة أو تفادي الاحتقار. و كذلك التوزيع العادل للخيرات أو المساواة المادية.

فالانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف :هي حسب نانسي فرايزر انتقالا مهما من براديغم قديم الى براديغم جديد.حيث الأول مرتبط بفكرة العدالة التي ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال إعادة توزيع الخيرات ؛باعتبارها موجهات للحرية . أما الثاني فيحدد شروط المجتمع العادل الذي يهدف إلى الاعتراف بكرامة شخصية لأي فرد.

في المقال سأحاول رسم الخطوط العريضة ,لنظرية العدالة التي تنطلق من البعد الاجتماعي والأخلاقي لضرورة الاعتراف الاجتماعي.

في **المرحلة الأولى** سأحاول تفسير لماذا هو ضروري الربط بين الاعتراف والعدالة الاجتماعية .

و في **المرحلة الثانية** سأتجه إلى التبرير النظري للأطروحة.

أما في **المرحلة الثالثة** سأحاول نقل النظرية من المستوى المجرد إلى المستوى العملي الآن.

1ـالعدالة الاجتماعية والاعتراف

في الكثير من أعمالي لحد الآن, عملت على توظيف الفكرة المعيارية للاعتراف بالمعنى الوصفي تحديدا: يتعلق الأمر بالدفاع عن أطروحة مفادها أن الانتظارات الأخلاقية المشكلة تفاعليا مع الذوات الأخرى تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين, حيث الأخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة.

فأثار هذه الملاحظة السوسيو أخلاقية تطورت في اتجاهين: الأول تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات والثاني تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع. فيما يخص نظرية جمعنة الذوات لنا الكثير من الأسباب المعقولة التي تدفعنا إلى القول, بان تكوين الهوية الفردية يمر عموما عبر مراحل استبطان نظم معيارية للاعتراف الاجتماعي: حيث الفرد يتعلم كيف ينظر إلى نفسه, باعتباره عضوا مميزا وجزءا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الايجابي مع أقرانه. في هذا السياق فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل: فحينما تغيب قيم الاعتراف, يظهر الاحتقار والازدراء .وهذا ما يؤثر سلبا على تشكيل هوية الفرد. في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين الاعتراق والجمعنة التي لا يمكن تمثيل الاندماج الاجتماعي؛ باعتباره صيرورة دمج منظم من خلال أشكال الاعتراف.في نظر أعضاء المجتمعات فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها

وحدات اجتماعية شرعية على أساس ضمانها لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل.

من هنا فالإدماج المعياري للمجتمعات , لا يتم إلا بمأسسة مبادئ الاعتراف المحدد عن طريق أشكال الاعتراف المتبادل بين أعضائه المدمجة في الحياة الاجتماعية..

إذا سمحنا لهذه المبادئ النظرية الأخلاقية بتوجيهنا, سنصل إلى نتيجة تفرض نفسها أن أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع؛ يجب تصورها بطريقة تعيد نوعية علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع: فالعدالة أو السعادة لمجتمع , تقاس بدرجة استعداده لضمان لشروط الاعتراف المتبادل؛ التي في ظلها تشكل الهوية الشخصية للفرد وبذلك تنمى شخصيته في ظروف مواتية جدا.

بطبيعة الحال لا يمكن تمثيل إي اتجاه نحو ما هو معياري, باستخلاصنا النتيجة القائلة بان التعايش الاجتماعي المثالي ناتج عن اكراهات وظيفية موضوعية. بالإضافة إلى أن اكراهات الاندماج الاجتماعي, يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ ايتيقا سياسية أو أخلاقية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تنعكس في انتظارت سلوكيات الذوات الاجتماعية.

عندما تحقق هذه العتبة أي توجه نحوها يكون مبررا. في هذه الحالة اختيارنا المبادئ الأساسية لتوجهنا نحو ايتيقا سياسية , لم يتم لأسباب امبريقية؛ لكن لسلوكات الانتظار الثابتة نسبيا التي من الممكن فهمها باعتبارها ودائع ذاتية لضرورات الاندماج الاجتماعي.

ربما لا نجانب الصواب كثيرا, اذا تحدثنا عن المصالح شبه متعالية للجنس البشري ونفس الأمر ينطبق على ما يسمى بالانبثاق الموجه لإزالة الاختلالات الاجتماعية و أشكال الإقصاء.

هذا يعني بان التجربة هي نفسها علمتنا :ان مضمون أي انتظارت للاعتراف الاجتماعي, يمكنها ان تتحول بسبب التحولات البنيوية للمجتمعات.فقط من

خلال شكلها تقد م هذه الانتظارات على انها ثوابت انتربولوجية ؛في حين أن اتجاهها ومصيرها يشير إلى نوع الاندماج الاجتماعي داخل المجتمع.

فهنا ليس المكان المناسب, للدفاع عن الأطروحة القائلة: بان التحولات البنيوية المعيارية للمجتمعات عليها أن تشير إلى قوة الدفع التي قدمها الصراع من اجل الاعتراف. بطريقة عامة يمكنني تصور على الأقل بالنظر إلى التطور الاجتماعي إمكانية الحديث عن تقدم أخلاقي بمعنى أن شرط الاعتراف يشمل دائما تغيير القيم الذي يعمل على ضمان أسباب وحجج قوية في إطار التعبئة مما يؤدي إلى تزايد قوة الاندماج الاجتماعي. من اجل هذا لابد من الإشارة إلى أن المهمة الأساسية المعترف بها اجتماعيا هي تشكل لها من طرف المبادئ المعيارية المتصلة بالبنيات الأولية للاعتراف المتبادل داخل تشكل اجتماعي ما.

الاستنتاج الرئيسي اليوم هو أن أي ا يتيقا سياسية أو أخلاقية عليها الاشتغال على 3 مبادئ للاعتراف التي تنظم مجتمعاتنا . وبالتالي فهذه الأشكال الثلاثة للاعتراف أي الحب والمساواة والمساهمة في المجتمع هي بمجموعها ما يشكل اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية.

2ـ المساواة وتحقيق الذات

بطريقة غير مباشرة ,اشرت سابقا إلى طريقتي في تصور التبرير المعياري, لفكرة مفادها ان نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية يوجد بالأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبدل داخل المجتمع. في ما يخص المجتمعات الحديثة انطلق من مقدمة نظرية مفادها : أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هويته الفردية. بالنسبة لي يعني هذا أن الهدف الرئيسي الذي نطمح إليه عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية هو السماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية. فالسؤال المطروح الآن هو من اي نقطة مرجعية(ليبرالية) يمكن الوصول إلى الاستنتاج التالي : نوعية شروط الاعتراف

الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي ايتيقا سياسية أو أخلاقية لأي مجتمع.

فكرتي كما اشرت إليها سابقا, هي علينا تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل هوية, في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي. في أي تصور يمكن الحديث عن الشروط التي تسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته.

وعلى عكس راولز, فانا مقتنع بان تجميع الكثير من الحجج النظرية؛ لا يمكنه تعويض الإجراء المتمثل في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء والانية. على ضوء المعارف التي نمتلكها يمكن بناء نظرية, لكن لا يمكن أن نقدر في يوم من الأيام أن نعطيها طابعا شاملا عبر معطيات تجريبية أو افتراضات نظرية. لهذا فنظرية الصراع من اجل الاعتراف يمكن من الآن فصاعدا اعتبارها تصور غائي للعدالة الاجتماعية؛ كما أنها شكلا عاما للحياة السعيدة ذي طابعا افتراضيا وعاما.

باستخدام كل المعارف المتداخلة, فهذا المشروع الفكري هو حصيلة أشكال الاعتراف المتبادل؛ الذي تحتاجه الذوات حتى يتسنى لكل ذات تحقيق هويتها.

3- المبادئ المعيارية للعدالة الاجتماعية

حتى ولو أن هذه الاستدلالات, التي قدمت الخطوط العامة للنظام المعياري للنظرية إزاء مشكل العدالة؛ فان المهمة الأساسية هي تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية والذي من الواجب علينا إكمالها.

فسؤال معرفة كيف لهذه المبادئ, التدخل في تطور الصراعات الاجتماعية, يتطلب على الأقل نظرة إجمالية لبداية الحل. لحد الآن شرعت في تخطيط استدلالي حتى تصبح واضحة فلماذا الأخلاق الاجتماعية عليها أن ترجع إلى نوعية علاقات الاعتراف الاجتماعية.حسب تحليلي فالحجة الحاسمة تكمن في

النظرية المؤسسة جيدا ,التي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية منوط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات, عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي.فالترابط مع هذه التصور الايتيقي هوالذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع : بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور لتاريخي.

هذا ما يدفع الذوات ,اعتبار أبعاد شخصيتهم التي من خلالها لهم الحق في الانتظار الشرعي للاعتراف الاجتماعي, الذي يقاس من خلال النمط المعياري لإدماجهم في المجتمع وهكذا مع درجة اختلاف دوائر الاعتراف. وبالتالي يمكن تأويل أخلاقيات المجتمع, التي تناسب شكل من أشكال التعبير المعياري لهذه المبادئ في تشكل اجتماعي ما, تنظم الطريقة التي من خلالها يتم الاعتراف المتبادل بين الذوات.

فهذه الوظيفة التي هي تأكيدية وربما محافظة, تتناسب مع هذه النظرية التي على أساسها, يجب ان تشمل نظرية العدالة 3 مبادئ من نفس القيمة التي تعتبر بدون شك 3 مبادئ للاعتراف. وحتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لابد الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع. كما نفهم من هذه العبارة ان محتوى ما نسميه عدل هو يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد: يتعلق الأمر بعلاقة تتميز بالعودة الى الحب فمبدأ الحاجة يفرض نفسه, في حين أن في العلاقات يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هو الذي يحظى بأولوية وفيما يخص (علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض ؛بالخلاف مع دافيد ميلر الذي ينطلق من تعددية مقارنة بين 3 مبادئ للعدالة (حاجة , مساواة..) فالتوزيع الثلاثي الذي اقترحه لاعلاقة له بأي اتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة ولا مع الاختلاف السوسيو انطلوجي لأنماط العلاقات؛ بل بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية: لا ننا نعيش في إطار اجتماعي,

حيث يمكن لكل فرد تطوير هويته عـبر التـأثير العـاطفي , والتمتع بـالحقوق وأخيرا التقدير الاجتماعي الذي يبدو نيابة عن الاستقلالية الفردية للأشـكال الثلاثة للاعتراف , القلب النابض للنظرية المعيارية للاعتراف.

هناك نقطة أخرى اختلف معه ,هي انه يعتبر أن هذه المبادئ الثلاثة لا يمكـن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع؛ التي مـن خـلال الـدوائر الخاصـة تسـمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة. في حين أنني اعتبرها قبل أي شيء 3 أشكال من الاعتراف, بحيث أن هذه التصـورات الخاصـة والاعتبـارات الأخلاقيـة يجـب ربطها معا. وهذا لن يكون الا عندما تكـون أشـكال الاعـتراف, تكـون في أن واحد نتائج لإعادة توزيع بعض الخيرات التي أتكلم عنها بطريقـة تختلـف عـن طريقة ميلر..

بالرغم من هـذه الاختلافـات, فهنـاك تقـاطع بـين هـذين المقـاربتين, مـن الواجب عدم نسيانها.بدون الرجوع إلى فرضيات غائية أوافتراضـات أخلاقيـة , ينطلق ميلر من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى 3 جوانب كل جانب يحدد الطريقة التي نعامله بها كل إنسان. فهو يميز بين مبادئ الحاجـة والمساواة والتعويض, بالطريقة التي افرق فيها انا بـين المبـادئ الـثلاث الحـب والمساواة القانونية والاحترام الاجتماعي . في كلا الحالتين لا يجب أن نندهش من رؤية تظهر في مكانين لمصطلح واحـد المسـاواة, لان هـذا يمـس المسـتويين لتصور للعدالة : المستوى الاعلى حيث أن الأفراد يطلبـون الاعـتراف المتبـادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع. أما المستوى الأدنـى فمبـدأ الاستقلالية القانونية هو الذي يلعب دور مـا يقتضـيه مسـاواة التعامـل بيـنهم وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة.

إذن يمكن التعبير عن المستوى الاعلى, بطريقة متناقضة : اما عن طريق مبـدأ لاستقلالية القانونية أو من خـلال المبـادئ الأخـرى للاعـتراف, البعيـدة كـل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق.

الدور النقدي لتصور العدالة المرتكز حول نظرية الاعتراف .

لكن السؤال الأساسي, يتعلق بمعرفة كيف يمكن لتصور للعدالة مبني على نظرية الاعتراف , يمكنه خارج طابعه التأكيدي أن يكون نقديا وتقدميا. فالسجال الذي دار بيني وبين نانسي فرايزر, يرتكز أساسا على سؤال معرفة أية شروط وعلى أساس أية نظرية, يمكن التعبير بطريقة معيارية عن التوجه الواجب اخده بعين الاعتبار, في تطور الصراعات الاجتماعية الحالية.

إلى حد هنا , لا نساءل إلا الدور التأكيدي الذي يلعبه تصور العدالة العامة في نطاق ما , محاولتها المحافظة على تعددية غير اختزالية لمبادئ العدالة في عصر الحداثة: نحن هنا أمام 3 مبادئ مستقلة للاعتراف خاصة بكل دائرة , التي يتعين امتحانها باعتبارها نماذج معيارية مميزة للعدالة؛ حينما تكون الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لجميع الأفراد محمية.

في الحقيقة يمكن تسميتها بفضل مهارة التمييز او ما يسميه وولزر فن الفصل , بالعدالة المحايثة , لم نقل شيئا حول البعد النقدي لتصور ما للعدالة, حينما يتعلق الأمر بالتقويم الأخلاقي للصراعات الاجتماعية. في الحالة الثانية لا يتعلق الأمر فقط بشرح تعدديته لمبادئ العدالة الموجودة والمتجذرة في ما هو اجتماعي؛ لكن الأهم هو تطوير معايير معيارية , انطلاقا من تصور تعددي للعدالة وبمساعدة هذه المبادئ في ا لتطورات الحالية, يمكن أن تنتقد على ضوء الإمكانيات المستقبلية.

أي واحد لا يريد الارتباك في عمل ذي نظرة قصيرة , له أهداف مشتركة مع الحركات الاجتماعية الحالية الأكثر تأثيرا لا يتسنى له تطوير أي معايير بالعلاقة مع الصياغات حول التقدم الأخلاقي للمجتمعات برمتها. بالفعل فتقويم الصراعات الحالية, يفرض تقدير خاص للحمولة المعيارية البادية في بعض المطالب الداعية الى التغيير التي لاتستهدف المدي القصير بل تتعداه إلى المدى الطويل . من المهم التسجيل بان نظرية العدالة المجملة من خلال

الخطوط العريضة تندرج في إطار عام حول التقدم الذي يعيد الاعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات . وانطلاقا من هنا يمكن رؤية مع أساس ليس نسبي فقط في سياق أن بعض الاكراهات الاجتماعية التي فرضت نفسها ومبررة بطريقة معيارية.

لسوء الحظ, فالوقت المعطي لي في هذا العرض لا يمكنني من إعطاء نظرة عامة عن مجريات أي تصور للعدالة. أعطيت حقيقة بدون فائدة في جوابي مؤشرات متناثرة بخصوص حاجة وإمكانية اى تصور لتطوير العلاقات الاجتماعية للاعتراف, لكن أنا لم أقدم سوى ملخص بسيط من شانه السماح لتصور العدالة المبني على نظرية الاعتراف, لتقديم حجج معيارية مبررة حول الصراعات الاجتماعية الحالية. في المقطع الذي قدمت فيه, بإيجاز علاقات الاعتراف في المجتمعات الحديثة الليبرالية انطلق بطريقة غير مباشرة من افتراضات تعنى بالتوجه الأخلاقي للتطور الاجتماعي. بالفعل فمبادئها الداخلية , لا يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية ومبررة لمشروع اتيقا سياسي إلا إذا تتحرك في إطار اجتماعي مجدد لشكل أخلاقي عالي للاندماج الاجتماعي.

كما جميع منظري المجتمع المرتبط بمقاربة داخلية , الذين ينطلقون من شرعية النظام الاجتماعي الحديث :أمثال هيغل وماركس ودوركايم ؛انطلق أنا من التفوق الأخلاقي للحداثة , حيث افترضت أن التأسيس المعياري هو حصيلة تطور في ماضي مختار برؤية لم افعل سوى استحضاره, مرورا بالمعايير التي سمحت لي وصف الاختلافات بين دوائر الاعتراف كرافعة للتطور الأخلاقي: مع تشكل الدوائر الثلاث كل فرد تتزايد فرصه في المجتمع الجديد لتحقيق استقلاليته الفردية ؛ لان بإمكانه تجريب استقلاليته الفردية عبر الدوائر الثلاث.

إذا كانت قناعات هذه الخلفية واضحة , فيمكننا الحصول على معيارين بمجموعهما يمكنهما تبرير فكرة تقدم في علاقات الاعتراف: من جهة لدينا صيرورة الفردنة , إذن تزايد الفرص لتمفصل شرعي لمختلف مظاهر الشخصية؛ من جهة أخرى صيرورة الإدماج الاجتماعي أي إدماج تام للأفراد في المجتمع.

من السهل ملاحظة إلى أي نقطة هذين المعيارين مرتبطين بطريقة داخلية ,بمقدمات نظرية واجتماعية لنظرية الاعتراف. حيث يعطى لهما إمكانيتين لتزايد الاعتراف الاجتماعي. اذا كان الإدماج الاجتماعي يتم عبر تأسيس علاقات الاعتراف ,عبرها يحصل الأفراد على توافق اجتماعي لبعض مظاهر شخصيتهم ومن ثم أعضاء في المجتمع ؛ فنوعية الإدماج الاجتماعي يمكن أن تتحسن بفضل الاعتراف ببعض مظاهر شخصية الأفراد بصفة عامة: إما عن طريق الفردنة أو عن طريق تزايد الإدماج الاجتماعي.

المهم بالنسبة للتحسين النوعي , يكمن قبل كل شيء في فك الاشتباك بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي ,على المستوى القاعدي هذه الفكرة في نفس الوقت اخترقت وبالتالي فجميع الأفراد لهم نفس الفرص في تحقيق ذواتهم عن طريق المشاركة في علاقات الاعتراف.

تقويم التطورات الأخلاقية

هكذا قمنا بتبرير لماذا البنية التحتية الأخلاقية للمجتمعات الليبرالية الرأسمالية ,يمكن اعتبارها نقطة الانطلاق شرعية في ايتيقا سياسية.

يبقى سؤال كيف يمكن تقويم التطورات الأخلاقية داخل هذه المجتمعات. من الواضح أن حل هذا المشكل لن يكون سوى في إطار نموذج المساواة الثلاثية الذي يظهر باعتباره حقيقة معيارية مع تمييز الدوائر الثلاث للاعتراف فما يسمى فيما بعد بالعادل سيقدر حسب هذه الدوائر سواء بالعلاقة مع فكرة جواب عن حاجة عاطفية ومساواة في الحقوق او الإنصاف في التعويض؛

فمتغيرات التطور الأخلاقي داخل النظام الاجتماعي الجديد لا تعرف إلا بواسطة الدوائر الثلاث.

فعن طريق فكرة القيمة المائلة بالمعنى الذي أعطيناه سابقا في تقديمنا لدوائر الاعتراف. وبالتالي في مرحلة ثانية يمكن تبيان الدور النقدي لتصور عدالة مبني على نظرية الاعتراف, لا ينحصر في المطالب القانونية لهذه القيم الخاصة بالدوائر الاعتراف , لكن بالعكس جمع امتحان وضع الحدود بين دوائر القيمة. صحيح أنني اكتفيت بهذه التوضيحات البسيطة لحد الآن كما قلت سابقا, فالتطورات داخل العلاقات الاجتماعية للاعتراف تكتمل على مستوى الفردنة ومستوى الإدماج الاجتماعي. سواء بالنسبة لانفتاح لمظاهر الشخصية الجديدة في الاعتراف المتبادل بحيث يزداد التوافق الفردي الاجتماعي آو سواء بازدياد إدماج الأفراد في علاقات الاعتراف الموجودة , بحيث تزداد وتتسع حلقة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

مع هذا النظام الثلاثي للاعتراف الذي ظهر مع المجتمع الرأسمالي الحديث, لن نعرف جيدا اذا ماكان هذين المعيارين للتطور الأخلاقي يمكن أن نجدهما على صعيد الممارسة.

بالفعل فالدوائر الثلاث للاعتراف مرتبطة بمبادئ معيارية, حيث هذه الأخيرة تحتوي على ما هو عادل وما هو غير عادل. على هذه النقطة فالفكرة التي قمت بتقديمها سابقا هي الكفيلة بتحقيق ذلك فكل مبدأ من مبادئ الاعتراف يحتوي على قيمة مائلة خاصة حيث معناه المعياري يظهر في الوقائع عن طريق صراع متواصل لتأويله وتطبيقه التطبيق المناسب.

هكذا فممكن في اي لحظة , في داخل كل دائرة إثارة جدل أخلاقي جديد للخاص والعام الذي يروج لرأي خاص بالرجوع إلى المبدأ العام للاعتراف ؛وهذا لم يتم أخده بعين الاعتبار. اذا كانت هذه القيمة المائلة لمبادئ الاعتراف أمام تكلف في تأويله الاجتماعي الذي إليه ترتبط نظرية الاعتراف المشروحة

سلفا التي بإمكانها أن تاخد موقعا مهما باعتبار وظيفتها النقدية: أمام الممارسات الرائجة للتأويل التي تروج لما يوجد من حالة وقائع خاصة ونوعية الذي يفرضه الاعتراف الأخلاقي لتوسيع دوائر الاعتراف لتشمل الجميع.

في الحقيقة أي نقد لن يسمح لنا بكسب وجهة نظر تمكننا من التمييز بين الأشكال المؤسسة وغير المؤسسة لما هو خاص إلا بعد ترجمة المعيار العام للتقدم المشروح سابقا؛ بالمعنى دوائر الاعتراف المتتابعة: يتم الاعتراف بأمر عقلاني وشرعي عبر إمكانية فهم نتائج تطبيقه على أساس إما ربح فردانيته أو الإدماج الاجتماعي. حتى ولو ان هذه الصياغات النظرية تذكرنا من بعيد بفلسفة التاريخ لهيغل, فان استعمالها لن يتم إلا في إطار شروط نظرية تسمح لنظرية الاعتراف أن تلعب اليوم دورا نقديا.

التحقق من المطالب الأخلاقية المبررة, تبدو مهمة لأي عمل كان الا يمكن ا ذا قمنا بوضع حدود حول مبادئ العدالة وبالرجوع إليها يمكن لآي مطلب أن يحوز شرعية كبيرة. في نموذجي هذا يتناسب مع فكرة التي حسبها نتحرك في مجتمعنا على أساس ثلاث مبادئ أساسية للاعتراف المختارة لقيمة ماثلة معيارية نوعية خاصة به التي تسمح بمطالب الاختلافات أو حالات الوقائع المنسية لحد الآن.

من بين العدد الكبر من الاكراهات الخاصة ,التي هي موضوع مطالب الاعتراف في الصراعات الاجتماعية. يجب اختيار تلك المبررة أخلاقيا وفي المرحلة الثانية لابد من استعمال معيار للتقدم مشروح ومقعد.نعم فالاكراهات لوحدها إلى توسيع علاقات الاجتماعية للاعتراف التي يمكن اعتبارها بطريقة لائقة معيارية : لأنها تذهب في معنى تجديد المستوى الأخلاقي للإدماج الاجتماعي.

فنقطتا المرجع هما الفردنة والإدماج الاجتماعي, تمثل المعايير التي بفضلها يمكن لآي امتحان أن يلتزم. نحتاج إلى معقولية لتتمكن من تطبيق معيار العلم

للتقدم المشار إليه سابقا داخل دوائر ثلاث للاعتراف. بالفعل فمسألة التقدم في تطبيق مبدأ المساواة لن يتضح إلا في إطار دائرة القانون الحديث وهذا لا يسري على المبدأين الآخرين للاعتراف كالحب والمساهمة في المجتمع.

كما في سياقات معيارية عديدة ,من المفيد للمرة الأولى إعادة صياغة المعيار الايجابي إلى السلبي ومن ثم الانطلاق كمرجع فكرة إزالة العقبات المتناسبة : تقدم أخلاقي في دائرة الحب يمكن ان يعني هكذا إزالة بالتدريج كل التمثلات الخاصة بالأدوار الاجتماعية فهذه الأكليشيهات والانفعالات الثقافية التي تسبب قلقا في إمكانية التكيف المتبادل لحاجات الآخرين.

فيما يخص دوائر التقدير الاجتماعي, فأي تقدم سيعني مسائلة جذرية للبناءات الثقافية التي كانت في ماضي الرأسمالية المصنعة, حيث كانت تهتم فقط بما هو جدير أن يكون عملا اجريا. لكن أي نموذج لتقدم مبني على التمايز الصناعي يجد نفسه أمام صعوبة التي أحب أن أناقشها للختم لأنها توضح كل الصعوبة التي تواجهني .

في عرض حالة مبدأ مساواة التعامل أمام العدالة في دائرة التقدير المرتبط بالعمل, عرف تقدما مع بناء الدولة الاجتماعية ؛ يظهر إلى أي حد التطورات الأخلاقية في النظام الاجتماعي الحديث يمكنها ان تؤدي إلى وضع حدود جديدة بين اختلافات دوائر الاعتراف: لان لا يساورونا الشك بان هذا في مصلحة الطبقات المهددة دائما بالأزمة الاقتصادية ,من اقتطاع جزء من الوضع الاجتماعي المبني على العمل وتحويله إلى واجب الاعتراف بالحقوق . في أي حالة من تحولات الحدود لا يمكننا التكلم عن التطور الأخلاقي إلا إذا كانت الشروط الاجتماعية لتكوين الهوية الشخصية تتحسن باستمرار لجميع أفراد الطبقات عبر الانتقال الجزئي على مبدأ جديد.

يظهر سواء خاصة, صيرورة توسيع الحق أي اتجاهات إلى توسيع المبدأ القانوني للمساواة المختارة من قدرة التدخل في دوائر الاعتراف الأخرى

للقيام بإصلاحات ومن ثم ضمان الحدود الدنيا للهوية الشخصية. من هنا يسمح بمعرفة المنطق الأخلاقي, مصدر الانتقال الحدود باعتبار ما يجري يتم انطلاقا من دائرة الحق لتوجيه الدوائر الأخرى:لان كما المبدأ المعياري للحق الحديث يعتمد على مبدأ الاحترام المتبادل بين الأشخاص المستقلين له في الأصل طابعا غير شرطيا حيث جميع الأفراد المعنيين يستفيدون منه ؛اثر ملاحظتهم أن الشروط الضرورية للمحافظة على الاستقلالية الفردية غير محمية بما فيه الكفاية.

فالصراعات الاجتماعية لانتزاع حقوق اجتماعية التي اشرنا إليها سابقا ,ليست هي الأمثلة الوحيدة التي توضح صيرورات توسيع دائرة الحق المنطلقة من الأسفل. هناك أيضا النقاشات التي تشعبت كثيرا حول الضمانات القانونية لمبدأ المساواة المتبادل في التعامل داخل الأسرة :فالحجة المهمة بغض النظر عن الهيمنة الذكورية في الحياة الخاصة , لن يتمتع النساء بشروط تحديد ذاتي إلا إذا أخذت هذه الشروط طابع حقوق تعاقدية ومن ثم تصبح واجب يخص الاعتراف القانوني.

نستنتج من خلال تأملات حول تصور لعدالة مبني حول نظرية الاعتراف, أن يضطلع بوظيفة نقدية ليس فقط في ما يتعلق بمسالة الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف .نحتاج كذلك إلى امتحان تأملي للحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف. لان الشك لن يرفع إلا بتقاسم العمل المبني بين الدوائر الأخلاقية التي لن تؤثر على إمكانيات الاستقلالية الفردية.

وليس نادرا أي تساؤل يصلنا إلى نتيجة مفادها :أن توسع الحقوق الفردية هو الضروري عندما نكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة لا تضمن بما فيه الكفاية شروط الاحترام والاستقلالية.

الروح النقدية لأي تصور للعدالة, هنا سيدخل في صراع مع وظيفته الوقائية مادام أن جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انتقالات الحدود التي تحتوي أيضا على ضرورة الحفاظ على التمييز بين الدوائر: لان شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث,

ليست كما رأينا سابقا مضمونة فقط اجتماعيا عندما يدخل الأفراد في تجربة الاعتراف المتبادل ليس فقط لاستقلاليتهم بل أيضا لحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية.

خاتمة: انطلاقا من مفهوم الاعتراف (الصراع من اجل الاعتراف 2000) فتح الفيلسوف الألماني اكسل هونيث أفاقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة. للأسف هذا الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعي لما هو اجتماعي, في حين أن الفيلسوف اكسيل هونيث أكد ا ن الصراع من اجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

في رأي اكسيل هونيث ,فادورنو بعمله على اخذ مسافة على ما هو اجتماعي وبالتالي حقل أفعال قابلة بان يكون سلطة مضادة لمبدأ الهيمنة الذي عمل على وقف أية إمكانية للنظرية النقدية للحفاظ على رابط الممارسة المؤسسة على مشروع التحرر.

إذن يعتمد اكسيل هونيث في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

لهذا نجده يعود إلى أستاذه هابرماس الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الاداتي. حيث تم تعويض براديغم الإنتاج (عند ماركس) ببراديغم التواصل عند هابرماس؛ لكن هذا الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

مع ذلك فإبراز هذا المفهوم الذي يسمح بتعريف ما هو اجتماعي بطريقة كافية أي استثمار حقل الصراعات والمواجهات التي تكون مادته الأساسية , التي تتموقع في أصوله. مع العلم أن فوكو اقترب من هذا المفهوم لكن بطريقة دقيقة , الشيء الذي يجعل اكسيل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي : كارل ماركس وهيغل وزيمل.

فمن خلال ديالكتيك الصراع , يرى اكسيل هونيث امكانية فهم ما هو اجتماعي . بالفعل ففهم هذا الأخير من خلال اللغة , يعتبر حسب هونيث اجراء اختزالي وذاتي وهو في الأخير خطا ابستيمولوجي ؛ متناسين دعوة أشكال التفاعل غير الخطابي أي جميع التعابير الاشارية والرمزية والجسدية للتفاعل الاجتماعي.

فيما يخص الأسس الممكنة لنظرية نقدية جديدة يؤكد هونيث على حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب , بالنسبة له اية نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع.

من خلال أمراضه الاجتماعية يفهم هونيث " العلاقات والتطورات الاجتماعية التي تؤثر على تحقيق الذات" فهذه الأمراض تظهر على شكل استيلاب اي من خلال اغتراب ذواتنا عن نفسها , هذا من خلال شروط حياتنا وعلاقتنا مع الآخر ومع العالم. فهذه الفكرة تواجه التقليد الذي رسخته مدرسة فرانكفورت بسيطرة العقل الاداتي.

ونفس الأمر ينطبق على استاذه هابرماس الذي شخص جيدا استعمار العالم المعيش من طرف الأنساق في إطار عقلانية اداتية.

فما يريد هونيث إبرازه بالاعتماد على مفهوم الاعتراف وبمحاولته إبراز العلاقة بين اللاعدالة والإمراض الاجتماعية هو ان :تطور المجتمع النيو ليبرالي يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة وربما تشكل نقطة اللاعودة.

فهذا التوجيه جعله يبقى في إطار تقليد فلسفي ألماني يرتكز على جدلية كائن / وجود أو بالاحرى على الجدل السلبي أو الانفصال. فمفهوم الهوية أو اللاهوية هو الذي يقدم لنا مفهوم الاعتراف. بالتحديد إبراز الطابع الذاتي المشار اليه . فاللاعتراف هو اللا وجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة (ص225).

فهذا اللاوجود أو الوجود غير المرئي حسب هونيث ,يمكن فهمه باعتباره لا تمثيل للآخر أو بالا حرى فهذا الدخول المسدود إلى تمثيل الآخر: يعني أن الآخر ليس له وجود لأنه مشار إليه انه غير قادر على ان يذكر بانه موجود او ما هو اشد :غير قادر على ان يكون معينا لانه شفاف عير مرئي.

السياسي وديناميكية المشاعر الجماعية[2] للفيلسوفة البلجيكية شانطال موف

منذ مدة وانا أميل في أعمالي إلى طرح مفاده: بان مجتمعاتنا عاجزة عن طرح المشاكل التي تواجهها بتعبيرات سياسية . فالبحث عن حلول لهذه المشاكل لا يمكن إلا ان تكون ذات طبيعة سياسية محضة وليست ذات طبيعة تقنية. هذا يفترض تعدد في الرؤى للحياة المشتركة وبالتالي هذه الرؤى تحرك الصراع في مجتمعاتنا.

مع نهاية التاريخ يمكن الحديث عن نهاية السياسي. أليست هذه الأطروحة مروجة كثيرا في النظرية السياسية والسوسيولوجيا؟ أليس هذا ما تفترضه الأحزاب السياسية؟ نعلن بان النموذج السياسي الذي يرتكز على الصراع أصبح نسيا منسيا في مجتمعاتنا, هذه الأخيرة ولجت مرحلة متقدمة من الحداثة المؤسسة على التوافق وعلى نوع من 'الراديكالية الوسطية'. فأي مقاومة للإجماع تصنف في إطار تقليدي وغير صحي. وبالتالي يفقد قيمته في الخطاب السياسي والاجتماعي فالأخلاق فرضت نفسها بقوة وأصبحنا نقيس بها العمل الجماعي. فعوض الحديث عن ثنائية اليمين واليسار أصبحنا نتحدث عن الشر والخير.

فمن نتائج هذا التعويض السياسي بالأخلاق هو أن الفضاء العمومي يجد نفسه معوزا بسبب غياب نقاش قوي لبدائل الهيمنة. وهذا ما يفسر قلة تعاطف المواطنين اتجاه المؤسسات الديمقراطية اللبرالية.

وهذا ما نلاحظه من معدلات ضعيفة للمشاركة الشعبية في مختلف الاستحقاقات الانتخابية وتزايد شعبية الأحزاب الشعبوية اليمينية بسبب هجوماتها على المؤسسات.

---

[2] السياسي= بمعنى التنظير للسياسة وهو يختلف عن مفهوم السياسية الذي يهتم بالأحزاب والمنظمات السياسية.

هناك العديد من الأسباب التي تدفعنا إلى تحليل غياب منظور سياسي حقيقي. بعضها مرتبط بسيطرة النموذج النيو ليبرالي للعولمة , والبعض الأخر مرتبط بالمكانة المهمة للفر دانية الاستهلاكية في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

من الواضح ان سقوط الشيوعية وغياب النزاعات الاديولوجية التي أطرت المخيال السياسي للقرن العشرين, ساهم في إضعاف المرجعيات السياسية في مجتمعاتنا.فانعدام التباينات بين اليمين واليسار يعتبر السبب الرئيسي في انحراف الفضاء السياسي وتأثيره السلبي على الديمقراطية.

نقد النظرية الديمقراطية الليبرالية

باعتباري فيلسوفة سياسية اهتم كثيرا بالدور الذي تلعبه النظرية في انحراف أي تصور لعالم سياسي محض. منذ سنوات تم تعويض الفهم الكلاسيكي للديمقراطية التي في الحقيقة تمثل مختلف المصالح؛ببراد يغم الديمقراطية التشاورية. فمبدأها هو ان الأسئلة السياسية ذات طابع أخلاقي وبالتالي من المحتمل ان تعالج بطريقة عقلانية. حسب هذا التصور فالهدف من المجتمع الديمقراطي هو الوصول إلى إجماع عقلاني. بإتباعنا الإجراءات التشاورية يمكننا أن نصل إلى قرارات منصفة تأخذ بعين الاعتبار كل المصالح. كل من يشكك في هذا الأمر ويعتبر ان السياسي هو مجال يسوده الخلاف.؛يعتبرونه مهدد للديمقراطية. كما يؤكد ذلك هابرماس في كتابه "جوابا على المشاركين في الندوة "إذا كانت أسئلة العدالة لا يمكنها تجاوز التأويل الذاتي الأخلاقي لمختلف أشكال الحياة, واذا كانت صراعات الحياة وتعارض القيم تثري نقاش القضايا الإشكالية :إذن يمكننا ان نصل في تحليلنا الأخير إلى مقاربة كارل شميت لمفهوم السياسة."

فالاتجاه الذي يخلط بين السياسة والأخلاق ويتجه نحو المعنى العقلاني والعالمي ,يمنع ظهور الاختلاف الذي لا يفارق السياسة إطلاقا. مما يجعلها تعوض السياسي بمقولات قانونية وأخلاقية معتبرة من شانها ان تمكننا من الوصول إلى قرارات منصفة. فهناك رابط قوي بين هذه النوع من الديمقراطية وتراجع مفهوم السياسي. لهذا يجب ان نحترس من القول بان الديمقراطية التشاورية تمثل تقدما. مما لاشك فيه ان الديمقراطية لتشاورية تمثل ما يسمى "التيار الثالث" وخارج التصنيفات التقليدية لليسار واليمين.

فأظن انه هذه المنظورات "ما بعد السياسية" هي من تجعلنا عاجزين عن طرح التساؤلات وتقديم الإجابات والوصول إلى حلول سياسية. فأعمال راولز تذهب في هذا السياق حيث تم تعويض السياسي بمقولات قانونية. فهكذا نجد راولز يعتبر المحكمة العليا , تمثل المثال الأبرز على ما يسميه "الاستعمال الحر للعقل العمومي." وفي نفس السياق يجعل دووركين من دور القانون المؤول الأكثر نباهة لأخلاقيات السياسة. فحسب دووركين فالمسائل الأساسية للمجموعة السياسية مثل التربية والشغل وحرية التجمع ,يمكن معالجتها جيدا من طرف القضاة بشرط تأويلهم للدستور على ضوء مبدأ المساواة السياسية.

هذا لا يسمح لهامش كبير من النقاش في الفضاء السياسي.

فالمقاربة البراغماتية التي قدمها رورتي , حتى ولو قدمت نقدا لاذعا للمقاربة العقلانية , فلن تشكل البديل المطلوب. وحتى رورتي يصل إلى مفهوم الإجماع. صحيح ان هذا الأخير غير مرتبط بالحجاج العقلاني. لكن رورتي يعتبر أن الإجماع وإزالة الصراع يمكن فيها الاعتماد على الإقناع و"التربية الوجدانية". في الحقيقة يمكن القول بان الوضعية الحالية تكمل الاتجاه المسجل حسب كارل شميت في داخل الليبرالية: إفراغ مفهوم السياسي وتعويضه بمقولات قانونية واقتصادية أو أخلاقية. اعرف ما يمكن ان يظهر كتناقض وبل انحراف ,توظيف نظرية راولز باعتباره خصما سياسيا لدودا في

علاج نقائص المنظرين الليبراليين. مع ذلك أظن أننا نأخذ دائما الانتقادات القوية أكثر من عبارات المديح .

ما يثيرنا في مقاربة شميت هو تركيزها على العيب الأساسي لليبرالية: عدم قدرتها على فهم خصوصية السياسي . في هذا السياق يكتب "التفكير الليبرالي يقصي أو يتجاهل كلية بطريقة منهجية, الدولة والسياسة للتحرك في فضائين غير متجانسين: الاقتصاد والأخلاق., الروح والأعمال, الثقافة والثراء .

فهذا العيب النقدي اتجاه الدولة والسياسة يفسر بكل وضوح عن طريق مبادئ نظام يفرض ان كل فرد يبقى (كتاب مفهوم السياسي).

بإيجاز الفر دانية التي يحتضنها الفكر الليبرالي تجعله غير قادر على فهم تكون الهويات الجمعية. اذ ان السياسي يهتم كثيرا بهذه الهويات الجمعية أي "النحن" مقابل "الهم". فالسياسي لصيق بالصراع والنزاع فاختلافه الخاص كما قال راولز يكمن في التمييز بين العدو والصديق. ليس من المدهش ان تكون لليبرالية غير قادرة على فهم السياسي , مادمت العقلانية تستلزم نفي الصراع. فالليبرالية مفروض عليها القيام بعملية النفي :لأننا بلفتنا الاهتمام بحالة اتخاذ القرار لا يمكن تفاديها , حيث يشير الصراع إلى استحالة الإجماع العقلاني. فنفي الصراع هو ما يمنع النظرية الليبرالية من توجيه الديمقراطية التوجه الصحيح.

فالبعد الصراعي للسياسي لا يمكن ان يندثر, بمجرد اننا ننكر وجوده. فتمني اللبرالية زوال هذا البعد لن يؤدي إلا إلى الضعف. فهذا العجز واضح أكثر حينما تكون الليبرالية في مواجهة ظهور تيارت صراعية التي عليها الانتماء إلى زمن كامل قبل ان ينجح العقل في مراقبة المشاعر الجماعية المسماة تقليدية. وهذا ما يجعلني قابل لفهم صعوبات أمام ظاهرة الشعبوية لليمين في أوروبا. اذن علينا ان نسمع لشميت حينما يؤكد "ان لا يمكننا فهم الظاهرة السياسية

بتجاهل هذا الاحتمال الملموس للمجموعات السياسية بين الأصدقاء والأعداء مهما كانت إسقاطاته على الحكم الميال حول السياسية من وجهة نظر دينية , أخلاقية , جمالية أو اقتصادية .(شميث ن م ص 75-76).

فهذا الحدس الأساسي أظن بان شميت على حق حينما يقول: بان السياسة لصيقة بالصراع في المجتمعات البشرية. من هنا يجب أن ننطلق في تأملات حول أهداف السياسة الديمقراطية. لم يطور قط شميت حدوسه على المستوى النظري. وهذا ما سأحاول فعله بتوظيف مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة في مقاربة نقدية صارمة.

فهذا النقد يشير إلي كيف أن اللبرالية تفترض منطقا يعتمد على تصور الكائن كحضور وبالتالي تنظر إلى الموضوعية باعتبارها ملازمة للأشياء نفسها. لهذا السبب فهي غير قادرة على فهم صيرورة تدمير الهويات السياسية. فالليبرالية غير قادرة على فهم ان الهويات في بنائها تدخل في صراع مع هويات أخرى. ونفس الأمر نجده عند اللبراليين الذين لا يتصورون ان الموضوعية الاجتماعية لصيقة بوجود علاقات السلطة. بعبارة أخرى يرفضون القبول بان الموضوعية الاجتماعية هي سياسية في هيئتها الأخيرة .

وهذا ما تغطيه عبارة "المكون الخارجي". فهذا الأخير سكه الكاتب هنري يتاتين بالرجوع إلى مصطلحات دردا مثلا "الهامش" و"الاثر" والاختلاف". فالمفهوم يشير إلى إن بناء الهويات يقتضي تأسيس الاختلاف المرتبط اشد الارتباط بنية تراتبية)(شكل ومادة, ابيض واسود, رجال وساء..)

عندما نفهم بان أية هوية تتأسس على اختلاف مع أخرى الذي يجعل من الأخر خارجا. آنذاك يمكن صياغة التقابل بين العدو والصديق بطريقة جديدة التي اعتمد عليها شميت كثيرا في فهم لماذا العلاقات الاجتماعية لصيقة كثيرا بمفهوم الصراع. كما أشرت سابقا فالهويات السياسية هو هويات جمعية تمثل النحن في مقابل الهم. هذا يعني بالضرورة ان اية علاقة هي صراعية.؛ بالمقابل

هناك إمكانية دائما لان تتحول هذه العلاقة إلى تقابل بين الصديق والعدو. فهذا الأمر يتحقق عندما يصبح الاختلاف الذي يجسده الهم يهدد هويتنا ا وجودنا. انطلاقا من هذه النقطة فعلاقة النحن / الهم سواء أكانت دينية أو عرقية أو اقتصادية تصبح مصدر النزاع والصراع. فالعنصر الأساسي الذي يمكن الاحتفاظ به هو ان شرط إمكانية تكون الهويات السياسية يمثل في نفس الوقت الشرط استحالة اندثار مفهوم الصراع والنزاع في المجتمع. فالبعد الصراعي هو محتمل في أي مجتمع كما يجب ان يشير إلى ذلك شميت. فهذا البعد الذي اسميه " السياسي" الذي يجب ا ن ميزه عن "السياسة" اي مجموع الممارسات والمؤسسات الهادفة إلى إقامة نظام سياسي المنظمة للتعايش الإنساني في شروط دائما صراعية . من اجل توظيف المصطلح الهيدغري يمكن القول بان السياسي يتموقع في انطولوجيا , أما السياسة فهي تنتمي إلى مجال الحياة المعيشة للإنسان.

التعددية الصراعية

فالاعتبارات السابقة ترنو إلى الكشف عن مصدر قناعاتي ؛حتى نفهم طبيعة السياسة الديمقراطية و الرهانات التي عليها مواجهتها , يجب ان نتجاوز البراديغمين السائدين في النظرية الديمقراطية.فالنموذج المؤسس على تجميع المصالح يعتبر الفاعلين السياسيين في سياق بحثهم عن مصالحهم الشخصية يحققون المصالح العامة. بالنسبة للنموذج التشاوري يعتمد على دور العقل والاعتبارات الأخلاقية. فهذه النماذج تناست دور ما نسميه بالمشاعر الجمعية. إذ أننا لا يمكن ان نفهم السياسة الديمقراطية بدون ان ناخد بعين الاعتبار الدور الذي تلعبه المشاعر الجمعية في تكوين الهويات الجمعية. لهذا اقترح نموذجا جديدا للديمقراطية اسميه "الديمقراطية الصراعية". فهذا النموذج سيعالج كل القضايا التي تركاها النموذجين السابقين . بإيجاز فهذا النموذج نقدمه كالتالي: وجود السياسي كما عرفته سابقا باعتباره الرهان الأساسي للسياسة في المجتمعات الديمقراطية يرتبط أساسا بتدجين العداوة أو المجهود المبذول لنزع فتيلة الصراعات في علاقات الإنسانية. حقيقة فالسؤال السياسي الأساسي ليس هو كيفية الوصول إلى الإجماع العقلاني اي إجماع نصله بدون إقصاء مادام يمكننا تكوين هويتنا الجمعية ال "نحن" بدون الرجوع إلى ال "هم". وكما اشرنا إلى ذلك سابقا فالأمر مستحيل. فالمسالة السياسية القوية هي تحديد طريقة للتمييز بين"النحن" و"الهم" و أن تكون متلائمة مع الاعتراف بالتعددية. لا يجب ان نزيل الصراع من المجتمعات الديمقراطية , بحيث أن الديمقراطية نفسها جاءت لتنظمه وتشرعنه. وكذلك فالديمقراطية تفترض النظر الى الآخرين ليس باعتبارهم أعداء وإنما خصوم؛ حيث يكن الصراع الفكري بينهم قويا وبعبارة أخرى يلزم ان لا ياخذ النزاع شكلا "لصراع بين الأعداء" ولكن صراعا بين

الخصوم. وهكذا يمكننا القول بان غاية السياسة الديمقراطية هو تحويل الصرع بين الأعداء إلى صراع بين الخصوم.

فالمقولة المركزية للسياسة الديمقراطية عليها ن تكون مقولة الخصم. بمعنى المخالف الذي نتقاسم معه قيم الحرية والديمقراطية ونختلف في المعنى الذي يعطيها لها. فالخصوم يتواجهون لأنهم يتنافسون على اي تأويل لتلك المبادئ عليه ان يصبح مهيمنا. لكن لا يشكون في مصداقية الخصوم ولا يمنعونهم من الترويج لأفكارهم لدى الشعب. فهذه المواجهة بين الخصوم هي ما اسميها الصراع بين الخصوم الذي يؤشر على الديمقراطية الصلبة.(شانطال موف تناقض الديمقراطية لندن).

المهمة الأساسية في هذا النموذج ليست إقصاء المشاعر الجماعية آو إبعادها إلى المجال الخاص, بغية تحقيق إجماع عقلاني في الفضاء العمومي ؛لكن بالأحرى ارضائها بخلق آشكال هويات جمعية حول أهداف ديمقراطية.

لتفادي اي سوء الفهم ,تجدر الإشارة إلى ان مفهوم الخصم الذي استعمله يختلف كلية عن ما نجده في الخطاب لليبرالي. على عكس ما تفترضه الليبرالية فالطابع الصراعي لم يزل بل سمينا به الى مرتبة عالية. فما يعنون به الليبراليون الخصم فهو في الحقيقة منافس. فيتصورون المجال السياسي على انه مجال محايد ,حيث تدخل كل التيارات في تنافس .فهدف هذه التيارات هو ازاحة الخصوم من أمكنتهم ليحتلوها فقط بدون معالج مشكلة الهيمنة او التغيير العميق لعلاقات السلطة. بإيجاز لا يتعلق الأمر سوى بتنافس بين النخب . في النموذج الصراعي فالعكس هو الحاصل فالصراع بين مشاريع هيمنة لا يمكنها الالتقاء عقلانيا واحد من تلك المشاريع يمكنها ان تنتصر.فالمواجهة حقيقية لكن تنظم حسب القواعد والإجراءات الديمقراطية المقبولة من طرف الخصوم.

فالمنظرين اللبراليين غير قادرين ليس فقط القبول بـان هنـاك نـزاع اجتمـاعي أصيل وليست هناك إمكانية للوصول إلى إجماع عقلاني للمشاكل السياسية لكن أيضا تصور الدور الإدماجي للصراع في المجتمعات الديمقراطية. فلا وجود لديمقراطية نشيطة بدون صراع الأفكار.

حسب هذا الرأي فيوجد دائما خطر تعوضه الديمقراطية بمواجهة بين قيم أخلاقية لا يمكنها التصالح وهويات جوهرية.

فالتركيز على الإجماع والنفور من المواجهة يؤديان الى لامبالاة الجماهير سياسيا. لهذا السبب فالمجتمع الديمقراطي بحاجة ماسة الى نقاشات سياسية حقيقية حول مختلف البدائل. اذن يجب التوفر على هويات سياسية مختلفة تدور حول تيارات متعارضة او بتعبير نيكلاس لومان يجب الحصول على تمييز من القمة اي اختيار حقيقي للسياسات المقدمة من طرف الحكومة و المعرضة. بحيث ان الإجماع ضروري فيجب ان يواكب من طرف الاختلاف.

فالإجماع حقيقة هو لازم بخصوص المؤسسات المكونة للديمقراطية والقيم الأخلاقية السياسية المحفزة للتيارات. لكن هناك دائما اختلاف حول المعنى المعطى لهذه القيم والطريقة التي بإمكانها ان تطبق هذه القيم. في الديمقراطية التعددية فالاختلافات ليست شرعية فقط بل هي أساسية. بحيث يتجمع المواطنون بطرق مختلفة ,

بالإضافة إلى انها هي المادة الأساس في السياسات المناقشة. فحينما تغيب الدينامكية عن الديمقراطية لا يمكن للمشاعر الجمعية ان تتمظهر بطريقة ديمقراطية. فعلى هذه الأرضية تنمو مختلف أشكال هويات وجودية متمحورة حول الدين أو العرق أو حول قيم أخلاقية لغير متصالحة فيما بينها. خارج ثنائية اليمين واليسار.

فما يلاحظ من احتفال بمحو التباينات بين اليمين واليسار يثير فينا الشك . ونفس الامر ينطق على الذين يقترحون تصورا سياسيا خارج ثنائية اليمين واليسار.

فالديمقراطية لكي تقوم بدوها عليها ان ترتكز على المواجهة التي تكون أحيانا قوية محتدمة بين مختلف التشكيلات السياسية.فصراعات الخصوم يمكن ان تاخذ أشكالا مختلفة ومن الوهم الاعتقاد بإمكانية زوال الصراع. حتى تتمكن من تحويلها إلى نوع من صراع الخصوم بحيث تتمحور الصراعات حول هويات ومنظورات سياسية متعارضة.

وفي هذا السياق يجب ان نظهر النتائج السلبية لبعض لأطروحات السائدة. وأشير بالذكر إلى أطروحات اولريش بيك وانطوني غيدنز التي تعتبر اية محاولة للدفاع عن النموذج صراع الخصوم هو محاولة يائسة.

فالنموذج المتمحور حول الصديق- العدو في المجال السياسي يعتبرونه مرتبطا بالمرحلة الصناعية الكلاسيكية أي الحداثة الأولى. فنحن مقبلين الان على طور جديد من الحداثة سموها "تأملية". حيث هذه المرحلة يتركز فيها الاهتمام على ما "تحت السياسي" المنشغل بقضايا الحياة والموت.

فهذا التصور يعتمد على قناعة التي هي أساس الديمقراطية التشاورية حيث من الممكن إزالة الطابع الصراعي عن السياسية. فعلاقة صديق – عدو تم محوها سابقا. يمكن القول بان في مجتمعاتنا ما بعد الصناعية لا نجد هويات جمعية مؤسسة على التعارض بين النحن والهم. فالحدود السياسية التقليدية تلاشت اذن يجب حسب بيك "إعادة اختراع السياسة". بالإضافة إلى ان النسبية المعممة والشك التي تتفوق اليوم تمنع من ظهور العلاقات الصراعية. سنلج مرحلة مزدوجة حيث لا احد يمتلك الحقيقة وبالتالي تنضج شروط ازدهار

العلاقات الصراعية. هكذا بالنسبة له فلاشيء يدفع بوجود علاقات صراعية. فاية محاولة بالتفكير بخلفيات اليمين واليسار وتحديد الخصم ستبقى بدن قيمة. ستكون قديمة بتعبير طوني بلير تغيير العامل القديم.

فالبعد الصراعي للسياسة مفروض انه ينتمي إلى الماضي. فالساعة اتية لتكون الديمقراطية توافقية وغير مسيسة. فالمصطلحات الأساسية للخطاب السياسي من الآن فصاعدا هي الحكامة الجيدة والديمقراطية غير الحزبية. لكن على العكس يمكن ان نعتبر ان عجز الأحزاب السياسية التقليدية عن تقديم هويات متمحورة حول منظورات متعارضة هو السبب في شعبية أحزاب اليمين الشعبوية. في الحقيقة فالأحزاب الشعبوية لليمين فهي وحدها قادرة على تعبئة المشاعر الجمعية وإبداع أشكال جماعية للهوية. بخلاف الذين يعتقون يان السياسة تتحرك لداعي فردانية فهو واعون حقا بان تشكيل هوية النحن مقابل الهم.

وهذا ما يستلزم تكوين هويات جمعية. فمكمن قوتهم تكمن في تمحور الهوية حول مفهوم الشعب. اذا اضفنا إلى هذا تحت ذريعة الحداثة فالأحزاب السوسيو ديمقراطية تمثل مصالح الطبقات المتوسطة ولا تلتفت إلى الطبقات الشعبية. فلا نتفاجأ من تزايد الاغتراب الجماعي للمجموعات التي تعاني من الإقصاء والظلم الاجتماعي. في سياق غياب بديل للعولمة الذي يجب فيه ان نقبل بكل الاملاءات , اذن ليس من المدهش ان يتزايد الإقبال على القائلين بوجود البديل وإمكانية إرجاع السلطة للشعوب. عندما تفقد السياسة الديمقراطية قدرتها على اثارة نقاش حول الطريقة التي ننظم بها حياتنا المشتركة وتقف فقط على ضمان الشروط الضرورية لعمل فعال للسوق . فتجتمع هذه الشروط لتدخل الديماغوجيين الموهوبين. فجزء من نجاح الأحزاب اليمين الشعبوية يرجع الى ترويج الأمل بالتغيير.بالفل فهو امل واهم لانه مؤسس

على مقدمات خاطئة واليات اقصاء غير مقبولة التي تلـوح بورقـة المهـاجرين. لكن ماداموا هم الوحيـدين الـذي يوظفـون المشـاعر الجماعيـة فهـم يقـدمون وحدهم البديل وتتزايد شعبيتهم. لكسـب التحـدي لا بـد مـن فهـم الشـروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لظهورهم. وهـذا يتطلـب نظريـة تفـترض وجود البعد الصراعي للسياسة.

السياسة في المرجعية الاخلاقية

من المهم القول بان الإدانة الأخلاقية لليمين المتطرف لن توقف تزايد قوته وشعبيته. وهذا ما يفسر بان الجواب الذي نقدمه لهذه الظاهرة ليس فعالا. فردود الأفعال الأخلاقية تمثل صدى "لما بعد السياسة" والأمر ليس مفاجئا. هذا يعني بان دراستها تعطي إمكانية لفهم الطريقة التي تظهر بها مختلف الصراعات السياسية . كما اشرت سابقا فالخطابات السياسية السائدة تتمسك بنهاية الخصام السياسي وقدوم المجتمع التوافقي خارج ثنائية اليمين واليسار. لكن كما راينا سابقا فالسياسة تفترض دائما وجود النحن مقابل الهم. لهذا فالإجماع المبجل من طرف المدافعين عن ديمقراطية غير حزبية لن يمكنهم من التخلص من تحديد حدود جديدة او محاولة تعريف الخارج اي تحديد الهم لضمان توافق النحن. وهؤلاء الهم ما نصفهم باليمين المتطرف. فهذا الأخير يتكون من مجموعات وأحزاب مختلفة تتباين ما بين الحركات المتطرفة مثل النازيين الجدد وأحزاب اليمين التسلطي بالإضافة إلى الأحزاب الشعبوية لليمين. فتركيبهم يتميز بعدم التجانس مما يجعلنا عاجزين عن فهم طبيعة وأسباب ظهور اليمين الشعبوي الجديد حتى ولو ادت إلى ضمان الديمقراطيين الأشداء. بالفعل منذ ان تخلت السياسة عن فكرة الخصومة السياسية فالهم الذين يمكن ان يضمنوا النحن لا يمكنهم ان يصبحوا خصوما سياسيين.

فاليمين المتطرف أصبح الان نافعا: بحيث أصبح من الممكن وضع الحدود الأخلاقية لبين الديمقراطيين الطيبين وشيطنة اليمين المتطرف.الذي يمكن ان يدان أخلاقيا او بدل من ان ينافس سياسيا. لهذا فان الإدانة الأخلاقية وتأسيس نطاق صحي هي الأجوبة الضرورية على صعود التيارات اليمينية المتطرفة.

بالفعل أصحاب المقاربة مابعد السياسية هم على خطأ. فمفهوم الصراع لم يتجاوز من قبل الاعتبارات الأخلاقية المرتبطة بحقوق الإنسان او الايتيقا. فالسياسة باعتبارها صراعا مازالت حية ونشيطة حتى ولو انتشرت في المرجعية الأخلاقية . فالحدود بين النحن والهم لم تندثر بعد بل على العكس جددت بدون فتور. لكن مادامت هذه الحدود لم تتمظهر سياسيا فهي بحاجة إلى خلفية أخلاقية : من جهة هناك النحن الطيبون وهناك الهم الأشرار. فتخوفي هو ان تجذر السياسة في المجال الأخلاقي لن يسمح بظهور فضاء عمومي من النوع الصراعي الضروري لحياة ديمقراطية قوية.

فعندما نحدد الخصم أخلاقيا وليس سياسيا, فنحن نوجهه باعتباره عدوا وليس خصما. مع الهم الأشرار يمكن اقامة نقاش من النوع الصراعي يمكننا من ازالتهم. يجب ان نكون واضحين من الان فصاعدا بان المقاربة التي تعظم تجاوز علاقة عدو – صديق تؤدي في الحقيقة عن طريق ابداع هم باعتبارهم أعداء مطلقين إلى دعم النموذج الصراعي الذي اعتبر مع ذلك ميتا.

عوض العمل على تأسيس فضاء عومي صراعي من شانه دعم الديمقراطية . فالذين يعلون نهاية الصراع في المجال السياسي لصالح المجتمع التوافقي فهم يعرضون مستقبل الديمقراطية لخطر.

فهم بذلك يهيئون الأجواء لظهور التيارات السياسية الصراعية التي لا تمر عبر قنوات المؤسسات الديمقراطية. بدون تغير عميق لتصورنا للسياسة في مجتمعاتنا الديمقراطية وبدون محاولة جادة للجواب على المشكل المطروح بغياب اشكال الهوية تسمح بتعبئة ديمقراطية للمشاعر الجماعية فالتحدي المطروح من قبل اليمين المتطرف لن يندثر بالرغم من التراجع الذي تعرفه في هولندا والنمسا.

حدود سياسية جديدة ترسم في اوروبا بحيث أصبح التمييز القديم بين اليمين واليسار يعوض لصالح تمييز اخر غير مثمر من الناحية الديمقراطية. لهذا من المهم التراجع عن وهم الجمع التوافقي وإبداع فضاء عمومي من النوع الصراعي. بتحجيمنا لنداءات العقل و الاعتدال و التوافق يتبن ان الأحزاب السياسية الديمقراطية لا تفهم منطق السياسي. لا يفهمون بان عليهم التصدي لليمين الشعبوي بتعبئة المشاعر الجمعية لتكون في خدمة الديمقراطية. ما لا يفهمونه هو ان السياسة في المجتمعات الديمقراطية عليها ان تشتغل على الرغبات والاستيهامات الجمعية. عوض مقارنة المصلحة بالإحساس والعقل بالمشاعر ؛عليهم تقديم أشكال جديدة للهوية من شانها منافسة تلك المقدمة من طرف الأحزاب الشعبوية. هذا لا يعني ان نزيل العقل من المجال السياسي ,لكن يجب ان تكون مكانته مفكر فيها من جديد. . انا مقتنعة بان رهان هذا المشروع لن يصب إلا في مصلحة الديمقراطية.

مقال : هل قرأتم راولز جيدا؟

Bjarne Melkevik
Philosophiques, vol. 24, n° 1, 1997, p. 3-7

جون راولز

ما من شك , انه عندما تقدم حصيلة الفلسفة السياسية والاجتماعية والحقوقية في القرن العشرين , فان الفيلسوف الأمريكي راولز [3] سيحتل مكانة مهمة وأساسية.فالفيلسوف الأمريكي راولز ملتزم بقطاعات معرفتنا الحالية بطريقة نموذجية. بدون ضجيج وصخب , استطاع بتدخلاته الدقيقة والمركزة ؛أن يبدع عملا فلسفيا من العيار الثقيل يكشف لنا نقاط ضعف حداثتنا وسلبياتها. من اجل فهم التأثير والإعجاب الذي حظي به , علينا أن نشير إلى إحدى نقاط قوته في مشروعه الفلسفي: تمكنه من الجمع بين تيارات فلسفية مختلفة , إن لم نقل متعارضة.بالفعل المشروع الفلسفي الراولزي يرتكز على أربع تقاليد فلسفية كبيرة : نظريات العقد الاجتماعي , النفعية , الحدسية ونظرية الاختيار العقلاني.

---

[3] فيلسوف امريكي معاصر (21فبراير 1921- 22 نونبر 2002) وأستاذ جامعي مرموق في جامعة هارفارد. من مؤلفاته :-
-نظرية العدالة
-الليبرالية السياسية
-قانون الشعوب
يعتبر راولس من منظري الليبرالية الجديدة ذا الميول الاشتراكية حيث اهتم كثيرا بالعدالة الاجتماعية.رأى رولس أن عدم التساوي الاقتصادي يجب أن يخضع لشرطين:اولا، ان يحصل لمواقع ووظائف مفتوحة للجميع وبشروط تضمن المساواة في الفرص .وثانيا، أن يعود هذا الفرق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة.

في الأول يموقع راولز مشروعه الفلسفي في عداد نظريات العقد الاجتماعي الكلاسيكية كما نجدها عند لوك وروسو وكانط. فقوة هذه النظريات تأتي من فكرة التوافق باعتباره الأساس الرمزي للمؤسسات السياسية.على اثر بروز براديغم استقلالية الإرادة في نتائج هذه النظريات.ادخل راولز استعارة :الوضع الأصلي* في سياق إجرائي ومستمد من هذا التقليد.

فالوضع الأصلي رمز لمسطرة اختيار مبادئ العدالة.

ثانيا راولز لا يزال في إطار التيار النفعي [4] ,لكن بمعنى يختلف عن المفهوم العادي للنفعي.

لأنه يعتبر أن هذه النظرية عاجزة على تقديم أساس للعدالة. مع ذلك فما يميز النفعية في المنظور الراولزي هو أهمية السعادة وتجسيد طريقة إجرائية لتقرير المسائل الايتيقية.خاصة وان النفعية أصبحت براديغما علميا, لأية سياسة للرفاه الاجتماعي وهذا الجانب يهم راولز أكثر.

ثالثا المصدر الأخر لفلسفة راولز هي الحدسية باعتبارها نظرية. لكن ليس لها تجذر منهجي.

---

[4] نظرية أخلاقية غربية تربط بين صحة السلوك ونتائجه. طور هذه النظرية الفلاسفة البريطانيونجرمي بنتام، وجيمس ميل، وجون ستيوارت ميل، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.
يعتقد مؤيدو هذا المذهب بأن الفعل يكون أخلاقيًا، إذا قاد إلى تحقيق نتائج أحسن. ويتناقض هذا الاعتقاد مع المبادئ الإسلامية التي تقول بأن السلوك الأخلاقي يتبع مبادئ معينة، حتى وإن أدى إلى نتائج غير مرضية على المستوى الشخصي. أراد مؤيدو مذهب المنفعة، أن يستبدلوا بالتعصب الشديد للمبادئ، مبادئ أكثر مرونة، تسمح للناس باتباع أي سلوك يؤدي إلى أفضل النتائج.
يختلف بعض مؤيدي المذهب، في إيمانهم بالوسائل، التي قد تحقق نتائج مرضية، أم غير مرضية. ويعتقد بينثام، بأن السرور والسعادة هما الأفضل بذاتهما، بينما الألم والشقاء هما قاعدة الشر. وأن السلوك الصحيح، هو الذي يؤدي لأكبر قدر من السعادة، لأكبر عدد من الناس. ويرى مؤيدون آخرون، أن هناك أشياء أخرى جيلة بجانب السرور، وهي المعرفة، والحب، والحرية.
حاول بينثام، إيجاد طريقة لقياس قيمة السلوك. وحاول تطبيق نظريته في السياسة، مطالبًا الحكومات بأن تعمل لرفاهية شعوبها. وتُعد نظرية بنتام، شكلاً أوليًا من طريقة تحليل الربح والتكلفة، التي تُستخدم الآن بكثرة في السياسة والاقتصاد.

مـع ذلـك لهـا تبريـرا يعتمـد عـل أسـاس أخلاقـي تحـتي لمفهـوم العدالـة للأفراد.حسب نظرية العدالة .فمبـادئ العدالـة الـتي سـتقرر في إطـار الوضـع الأصلي قائمة على بديهيـة أن النـاس ذوات أخلاقيـة عليهـا أن تسـتعيد هـذا الأساس الأخلاقي في حياتها. فالحدس الأخلاقي لأي فرد هو المعيار الوحيـد الذي انطلاقا منه يمكن للناس أن تؤسس لأفعالها واختياراتها.

رابعـا راولز ينتمي كذلك إلى نظرية الاختبار العقلاني. فهذه النظريـة ترتكـز على عقلانية الذات , المظهرة لأولويات أمام الآراء المقدمة له.بالفعل فمفهوم العقلانية التي يؤثث مشروعه يجد مصدره في هـذه النظريـة.هكـذا فالعقلانيـة عند راولز أولا تيولوجية قبـل أن يجـد شـكل العقلانيـة المرتكـز حـول الفعـل المنظم من طرف المعايير.

في الختـام ,عندما نقرأ راولز من المهم ملاحظة كيف يركـب وكيـف يتـدخل وكيف يجمع كيف يحكم وكيف يصحح وكيف يوسع من معنى الحجج الآتية من التقاليد الفلسفية الأربعة.

بالفعل تكمن عبقرية راولز في بنائه المعماري لنظامه الفكري .فشـهرة راولـز ترجع أكثر فأكثر إلى الطابع المنهجي لكتاباته .على كل حال يجـب القـول بـان فلسفته تطورت في ظرفية اديولوجية خاصة لم يكن راولز خارجا عنها.يمكن أن نلاحظها بمجرد القاء نظرة لكتاب راولز نفسه.

فشهرته الأولى تعود إلى إعادة صياغاته وافتراضاته الفلسـفية للنفعيـة.بالفعـل راولز بدأ حياته الفلسفية مدافعا عن مبادئ النفعية.فمقالـه المفتـاح في الشـهرة كان هو:مفهومين للقانون الذي نشره سنة 1955 .فهـذا المقـال اثبـت شـهرته واعتبر من قبل النفعيين أنفسهم بأنه الصياغة الأكثر اكتمـالا للنفعيـة الحديثـة. فبعض المواقف التي ستظهر فيما بعد في كتاباته فمصدرها هو المقـال الأول أي

القيمة الوحيدة لأي فرد, الدور الأساسي للمبادئ , مسالة الباعث في تقويم الأفعال والأكثر أهمية الإجرائية المنهجية الراولزية. كان يحمل مشعل التيار النفعي الحديث ويعتبر الممثل القوي لهذا التيار لكن مع نهاية 1950 سيلور اتجاها أخر.فمقاله العدالة باعتبارها إنصافا سنة1957 كان انعطافة كبيرة. فانطلاقا من سنوات 1960 روج راولز لمخطوطة عمق ما كتبه في المقال بين أصدقائه وتلامذته. في سنة 1971 ستتضح معالم نظريته تحت اسم نظرية العدالة. فهذا الكتاب احدث ضجة كبرى وتم اعتبارها حدثا جللا. وخاصة مبدأ الاختلاف الذي أثير حوله الكثير من الجدل في سياق قلق مجدد حول العدالة الاجتماعية.وتصحيح الاختلالات السوسيو الاقتصادية واللامساوة بسبب الجنس والعرق...

من 1971 الى 1982 رافع راولز مدافعا عن نظريته.لا يسعنا إلا أن نعجب باتساع وافق المواضيع الفلسفية المعالجة وثبات مواقفه حتى دفاعه المستميت ضد الاعتراضات والنقد واستفادته منها في إعادة صياغة نظامه الفكري. إذ انه انطلاقا من 1982 فالمسالة اعتمدت على ما اذاكان راولز قد سلك اتجاها مغاير اخر وهذا ما تجسد في كتابه الليبرالية السياسية سنة 1993.

بالفعل فالكتاب هو أيضا مهم جدا مثل نظرية العدالة. حتى لو تعرفنا على الترابط بينهما – حيث أن راولز يؤكد على الاستمرارية في هذه الكتاب- والحقيقة ان الأسلوب سنة 1993 مختلف.

في سنة 1971 قدم راولز نظريته حول العدالة الاجتماعية ليسوغ دولة الرفاه[5]. في سنة 1993 يمكن ان يكون لنا نفس الانطباع بخصوص ثبات

[5] على الرّغم من الاستخدام الشائع لمصطلح "دولة الرّفاه" سواء في الخطاب السّياسي والاجتماعي، أو في أدبيّات البحث، في الحقيقة, لا يوجد أيّ إجماع حول الدّلالة الدّقيقة لهذا المصطلح. يمكن العثور في الأدبيّات المختصّة على تعريفات عديدة لمصطلح دولة الرّفاه، تعكسُ الميول النظريّة أو المبدئيّة للباحثين أو الميّزات الخاصّة للحالات التي يدرسونها. يذهبُ بعضُ الباحثين إلى أنّ مجرّد وجود جهاز خدمات رفاه في دولةٍ معيّنة يكفي لتعريفها كدولة رفاه. على النّقيض من هذا التوجّه الذي يكتفي بحدٍّ أدنى من أجل تعريف دولةٍ ما كدولة رفاه،

واستقرار المؤسسات اللبرالية المهيمنة. حيث وصفا هذا التغير كل من كوكتاس وبوتي في كتاب راولز باعتباره نقل الحجج المنصبة أساسا على توافق مرغوب للمجتمع السياسي إلى توافق ممكن عمله.

بعبارة أخرى من اقتضاء العدالة إلى التأكيد على الاستقرار المؤسساتي.في هذا السياق من الواجب ملاحظة إذا كان راولز فكر سنة 1971 في المؤسسات السياسية والقانونية باعتبارها أحزمة لنقل العدالة الاجتماعية. يعتبر سنة 1993 نفس المؤسسات بأنها حكام موضوعيين وحياديين ومنتبهين. الحق أو فكرة الحق تحتل مكانة محورية في نظامه الفكري.فهل لفكرة العدالة الاجتماعية نفس المعنى؟ هنا يقترح راولز تساؤل حول الدور الذي يمكن ان يتبوأه الاختلاف في المجتمع السياسي والأهمية التي يجب أن تعطى لهذا السؤال:كيف يمكن لنظام سياسي ان يكون مستقرا وآمنا على الرغم من وجود الاختلافات الاجتماعية؟ في الحقيقة فالليبرالية السياسية حتى لو احتفظنا بالمنظور العدالة

هناك باحثون آخرون يشدِّدون تحديداً على الفروق الكبيرة بين دول غرب أوروبا وبين دول شمال أمريكا التي تُسمّى عادةً دول رفاه. يزعم هؤلاء أنّ عدم الوضوح في تعريف دولة الرّفاه ينبع عدم وجود نموذج عالمي لدولة الرّفاه، بل هناك نماذج مختلفة في غاية الاختلاف لدُول الرّفاه في دول عديدة. على سبيل المثال: نموذج دولة الرّفاه الإسكندنافيّة يختلف كثيراً عن ذلك النموذج الذي يُميّز الأنظمة الليبراليّة كالولايات المتّحدة وكندا، وكلاهما يختلف كثيراً عن دولة الرّفاه المحافظة التي تُميّزُ دُول وسط أوروبّا، كألمانيا على سبيل المثال.

على الرُّغم من الاختلاف بين الدّول المسمّاة دُول الرّفاه إلاّ أنّه يُمكن العثور على عدد من المميّزات المشتركة بين معظم دول الرّفاه والتوصّل إلى تعريف يُميّز بين دول رفاه وبين دول أخرى تتضمّن أجهزة رفاه معيّنة، تلبّي الاحتياجات المختلفة لمواطنيها، إلاّ أنّه لا يُمكِن تعريفها كدُول رفاه. نتيجة للتكاليف المتعلّقة بتشغيل الأجهزة اللازمة في دولة الرّفاه فإنّ جميع دول الرّفاه هي دولٌ صناعيّة، متطوّرة، وغنيّة نسبيّاً، بالإضافة إلى هذا فإنّ معظم هذه الدُّول هي دول رأسماليّة ذات اقتصاد سوقٍ متطوّر. لا يمكن اعتبار وجود دولة رفاه وفقا لبنية اقتصاديّة واسعة فحسب، بل يتطلّبُ أيضاً وجود نظام حكم ديموقراطيّ، يعترف بالحقوق المدنيّة، والسّياسيّة والاجتماعيّة لمواطنيه. وفي هذا السّياق فإنّ الخدمات التي تُقدّمها دولة الرّفاه لمواطنيها ليست بمثابة إحسان بل هي جزء من الحقوق الأساسيّة التي يستحقّها كلُّ مُواطن. وبناءً على ذلك يمكننا القول إنّ دولة الرّفاه هي دولة تلبّي الاحتياجات الإنسانيّة الأساسيّة لمواطنيها كجزء من إحقاق حقوقهم السّياسيّة. وبشكل أكثر تحديداً إنّ دولة الرّفاه تسعى إلى ضمان الأمن الاجتماعي لمواطنيها. وتوفير دخلٍ ثابت، وتغذية، ورعايةٍ طبيّة، وتعليم، وسكنى، وعملٍ وخدمات رفاهٍ خاصّة لكُلّ مواطنيها، وكذلك تقليص الفجوات الاجتماعيّة إلى حدٍّ معيّن. يتمّ تحقيق هذه الأهداف بواسطة فعاليّاتٍ تُبادرُ إليها الدّولةُ بعددٍ من الطُّرُق، تشمل: مدفوعات مباشرة لمخصّصات التّقاعُد، تزويداً مباشراً للخدمات الاجتماعيّة، ضمان تقاعُدٍ غير مباشر بواسطة نظام الضّرائب، وكذلك عمليّات تدخُّل مختلفة في الاقتصاد وسوق العمَل.

الاجتماعية تهدف أكثر إلى الدفاع على دولة القانون, الدستور والحقوق الليبرالية والتسامح. لنلاحظ كيف أن مفهوم الإجماع بالتقاطع" أعلنه في مقدمة نظريته.

على المستوى الممارسة لنسجل انه يرغب في تفضيل نظام سياسي خاضع إلى براديغم مؤسس على الليبرالية.ألا يعدوا الأمر فضوليا ان صفة ليبرالية مرتبطة بنظام سياسي حديث بدون أن تبرهن على ذلك الليبرالية في الممارسة. في الميدان ماذا يمكنه أن يضيف أكثر من مفهوم سياسي أخر؟ لماذا هذا الامتياز ولماذا لا تشرك جميع النظريات السياسية بدون أي خلفية باعتبارها "مذاهب للفهم"؟هل يمكن للنظام الفكري الجديد لراولز أن يعمل بطريقة أخرى تحت يافطة التسامح بخصوص المذاهب الفهمية؟ أليست الديمقراطية هي المكان الذي تجتمع فيه كل التيارات السياسية المختلفة للتنافس؟ بتفضيل هذا المفهوم ألا نضر بالمنطق نفسه للسياسة الحديثة للتيارات السياسية المتنافسة ؟ ألا تخاطر فلسفة راولز بان تظهر لنا العيب الأساسي لليبرالية القرن 19 مرة أخرى التي تنغلق على مبادئها دون النظر إلى حجج وأراء الآخرين وخاصة عدم قدرتها عل الحوار مع نتائجها الكارثية التي نعرفها؟

نحن نميل إلى التأكيد على هذه التساؤلات.ألا يضمن بذلك اليوم راولز النيوليرالية التي استطاعت أن تفرض نفسها في بداية السبعينات؟ هذا ما يجب معرفته لكن الجانب المثالي لفلسفته الذي اثر إعجاب جيل بأكمله في حين انه بدا يتلاشى.سؤال العصر؟علامة الأزمنة؟ تأثير نهاية القرن؟ الذي يعرفه؟

على كل حال, توضح هذه الأسئلة إلى أي حد يجب تقويم المشروع الجديد لراولز.

الأسئلة في الأخير يجب عليها امتحان المشروع الراولزي بدايته ومساره ومختلف المواضيع الفلسفية التي تطرق إليها.فهل الأحكام التي أطلقناها عادلة؟ فهذا العدد من المجلة يحاول الإجابة قدر الإمكان على هذه الأسئلة.

قراءة في كتاب:

حالة الاستثناء والإنسان المستباح لاغامبيو

par Benoît Dubreuil
Politique et Sociétés, vol. 23, n° 1, 2004, p. 199-203

بعد تساؤل راديكالي حول خطابات العولمة والنظام العالمي الجديد , بدا يطفو مفهوم السيادة على السطح في النظرية السياسية.في السنة الماضية ترجم كتاب كارل شميت التنين في مذهب دولة طوماس هوبس سوي 2002" , ثم جاء الكتاب المناهض لكارل شميت "ضد كارل شميت 2003: للباحث ايف شارل زرقا فالطبعة الجديدة لكتاب جوا فروند :ماهية السياسي التي أعدها بيير تاغييف وأخيرا الترجمة الحديثة لكتاب اغامبيوحول كارل شميت "حالة الاستثناء " الشيء الذي جعل النقاش حاميا بين الفلاسفة والقانونيين والمحللين السياسيين المهتمين بأسس السياسي.

فالكتاب الأخير لاغامبيو "حالة الاستثناء "جاء تكملة لكتابه الأول "الإنسان المستباح".فهذا المظهر الإنساني الروماني الغير المعروف ,يحين اليوم العلاقة بين السلطة السياسية والحياة العارية. مهتما كثيرا بالكشف عن هذه العلاقة الاعتبارية التي من خلالها تندغم البيو سلطة بخطاب الحق. يتبنى اغامبيو منظور فوكوي أكثر قربا مما هو متداول في أمريكا مثل جوديث باتلر من ما هو متبع في فرنسا خاصة من طرف فرنسو اولالد.

بعيدا عن تجاهل أهمية حالة الاستثناء أو تذويبه في خطاب قانوني , تبنى الفيلسوف الايطالي الأطروحة المثيرة للنقاش التي مفادها أننا نعيش في حالة استثناء دائمة.:" حالة الاستثناء عرفت أوجها في عصرنا الحالي.فالمظهر المعياري للحق يمكنه أن يكون معطلا بدون عقاب ومتناقض مع عنف السلطة الذي يتجاهل في الخارج القانون الدولي وفي الداخل بإنتاج حالة استثناء دائمة مدعية مع ذلك أن هذا يحقق الحق." ص 146.

أماكن الانتظار في المطارات ,حيث يزدحم اللاجئون وطالبي اللجوء السياسي , الحدود بين الدول والمناطق المحمية داخل المدن, : إذن تلكم مظاهر متعددة لحالة الاستثناء . إذا كان هذا يتمظهر أكثر وشكله الفاضح في اوشفيتز, فانه اليوم يتجه نحو غوانتانامو :"فاعلان حالة الاستثناء مع مرور الوقت عوض من طرف تعميم غير مسبوق براديغم الأمن باعتباره التقنية الطبيعية للسلطة" ص29.

في الحالتين مع فالرابطة الدقيقة التي تربط بين العنف والحق رفعت فجأة . هنا نصل إلى" إنشاء عتبة من قابلية الغموض من خلالها تلاشى القانون ومذكرة الدفاع الواحد في الاخر.ص51

بالنسبة للفيلسوف الايطالي اغامبيوفحالة الاستثناء ليست الحالة التي نعلق في القانون لنحميه بل العتبة التي من خلالها العنف والحق يندغمان.

فهذه العتبة المميزة للوجود السياسي للإنسان تبرز في الحقيقة أن أي معيار لا يمكنه أن يطبق نفسه. تطبيق المعيار لا يمكنه بأية طريقة أن يتضمن نفسه ولا يمكن ان يكون مسقطا وإلا لا داعي لإنشاء بناء قوي للقانون القضائي. ونفس الأمر بين الخطاب والعالم بين المعيار وتطبيقه لا يوجد أي رابط داخلي يسمح بذوبان الواحد في الأخر في الحال". ص 70

اذ أن شميت بحث في هذه المسالة مبرزا الفرق بين معيار القانون ومعيار تطبيقه (كتاب الدكتاتور 1921)ومن ثم الفرق بيم المعيار والقرار(في ألاهوت السياسي 1922). مما يسمح للنظرية القانونية بتفسير الانتقال من الحق إلى الحالة الواقعة.فهذا التوتر بين المعيار وتطبيقه يصل الذروة في حالة الاستثناء : حيث الرابط الأصلي بين الحق والسياسية و بين صلاحية المعيار وعنف المعيار ينكشف مؤقتا:" يمكننا تعريف حالة الاستثناء في أطروحة شميت بأنها المكان الذي يبلغ التعارض أوجه ين المعيار وتطبيقه"ص 64.

مادامت أطروحة شميت تقترح مصالحة نسبية بين المعيار وتطبيقه وعليه أن يكون منصبا هو نفسه في عداد الأوهام.بالنسبة لاغامبين فهناك تصدع وهو لا يقهر مادام ان تطبيق القانون هو دائما " عنف خالص". من اجل دعم فكرته يعيد اغامبيو بناء النقاش الذي دار بين شميت وبنيامين ,حيث سيقوم بإعادة قراءة كل من نقد العنف لبنيامين الصادر 1921 وكتاب اللاهوت السياسي الذي صدر 1922. الرهان هو العلاقة بين العنف والقانون التي قدمها شميت بطريقة ضيقة نسبياً." لن يكون هناك عنف خالص حسب شميت أي إطلاقا خارج القانون لان في حالة الاستثناء العنف مندمج في القانون بسبب إقصائه نفسه".ص 93

على خلاف ذلك يدعي بنيامين بمحاصرة العنف الخالص الكائن بطريقة مستقلة خارج أية معيارية." يحاول شميت أكثر من مرة موضعة العنف في سياق قانوني ونجد أن بنيامين يؤكد في كل مرة أن العنف الخالص خارج القانون.ص 101

باستعادة اغامبيو نقد بنيامين لمعيار التطبيق عند شميت نجده يركز على ان" يكشف العنف الخالص فقط باعتباره عرض وعزل العلاقة بين العنف والقانون".ص 106

فك تمفصل العلاقة بين العنف والقانون يسمح بتحطيم اية محاولة للتمييز بين شكلين من العنف : بين العنف الذي يؤسس القانون والعنف الذي يحميه".ص 91

بيم ما يسميه شميت دكتاتورية المفوض الذي يعلق الدستور لحمايته ودكتاتورية صاحب السيادة المؤسسة للنظام السياسي.باستعادة نظرية العنف الخالص لبنيامين يبتعد عن فكرة دكتاتورية المفوض في الحقيقة يقوض فكرة : عنف تطبيق القانون" الذي سيميزه عن العنف الخالص والبسيط" العنف الخالص يقدم ويقطع العلاقة بين العنف والقانون ويمكن ان يظهر ليس

باعتباره عنف ينفذ, لكن عنف باعتباره عنفا يتمظهر ص 106. حالة الاستثناء ليست تعليقا مؤقتا للقانون من طرف الدكتاتور الذي يرعب في إعادة خلق أجواء ضرورية لتطبيق القانون." في جميع الحالات تتسم حالة الاستثناء بعتبة حيث المنطق والبراكسيس مبهمان وحيث يدعي العنف الخالص بدون لوغوس تحقيق ما هو مذكور بدون مرجعية حقيقية.ص 70

بالنسبة لاغامبيو فالعنف دائما خالصا. مادام ان القانون لا يتواجد بدون عنف فوجود القانون نفسه هو ما يسائله اغامبيو من جديد." من حالة الاستثناء الفعلية التي نعيش فيها , العودة إلى دولة القلنون غير ممكنة , مادام ان ما يعاد فيه النقاش اليوم هي مفاهيم الدولة والقانون نفسها".ص 146

بخلاف النظرية الليبرالية للحقوق نجد اغامبيو يتحسس كثيرا لعبارة دولة القانون مع المعنى الذي نعطيه لكلمة دولة المرتبطة دائما بسلطة سياسية.في هذه النقطة بالذات يتفق اغامبيو مع شميت, لكن كذلك مع الذين وان كانت خلفيتهم ليبرالية لا يزالون يفكرون في السياسي في علاقته مع العنف والإكراه.أمام أية واقعية لنظام شرعي اختار اغامبيو تبني موقفا بالكامل منطقي: مادام ا ن اي سلطة هي تسلطية فمن الأفضل حمايتها من أي فوضى:" هذا الا يستلزم رفض القانون؟ لا فقط رفض واقعية القانون وقوة القانون ودولة الحق؟ هناك مظهر ممكن للقانون بعد فصل علاقته مع العنف والسلطة: لكن يتعلق الأمر بقانون بدون قوة ولا تطبيق مثل ما نجده في الدراسة التي من خلالها يستغرق المحامي الجديد بتوريق رموزنا القديمة أو اي احد مهتم بفكر فوكو عندما تكلم حول قانون جديد :متحرر من آية نظام وأية علاقة مع السيادة".ص 108

فهذا الحق الجديد الذي يدعونا إليه اغامبيو بدون إكراه, لا تطبيق الذي يسمح لنا بإيجاد المعنى الحقيقي للسياسي" توضيح الحق الذي في لاعلاقة مع الحياة والعكس صحيح يعني فتح منطقة تواصل بينهما لها العمل الإنساني

الذي كان يحمل في السابق الاسم نفسه السياسي"...فما هو سياسي في الحقيقة هو الفعل الوحيد الذي يقطع العلاقة بين العنف والقانون.ص 148

بين الليبرالية والجمهورية اختار اغامبيو أن يكون فوضويا : في يوم ما ستلعب الإنسانية مع الحق كما يلعب الأطفال مع الأشياء خارج الاستعمال ليس من اجل الاستعمال القانوني لها بل من اجل التحرر منها نهائيا".ص109

فلا يتعلق الأمر بمصادفة ,بل باختيار وجودي لتفادي العنف والقرار بأي ثمن: بعبارة أخرى تفادي الوجود الاجتماعي للإنسان واكراهات الحياة الاجتماعية.فقط بتفادي التوسط نحو العنصر الميداني وبتفادي اي علاقة مع المسؤولية حتى نتفادى مسالة ا لاكراه ومسالة العنف الخالص.

مادام ان الرابط بين المعيار والواقع هو بالضرورة رابط عنفي :حيث من خلاله نقوض تعددية التأويلات الممكنة ' معايير الفعل الممكنة حيث ما نقرره ليحدث يدمر ما لا يحدث فرفض العنف يبدأ بالضرورة من رفض العمل الغائي ورفض أية غائية:إلى خطاب لااكراهي لا يوجه ولا يحرم ,لكن يقول في نفسه معتبرا العمل الوسيلة الخالصة معرضا الخطر لنفسه بدون علاقة مع اية غاية" وبينهما ليست دولة أصيلة مفقودة بل الاستعمال الإنساني التي فيه قوات القانون الأسطورة تحاول السيطرة في حالة الاستثناء". ص 148

فهذه الطريقة الراقية لحل مشكل انطواء جمعنة الإنسانية: حتى نتفادى أن الغاية لا تبرر الوسيلة , يجب ان لا تكون هناك غاية.فالإنسان بدون عنف هو بدون غاية. لكن لا يبدو ان اغمبيو قد وجد الثمن الواجب دفعه للخروج من حالة الاستثناء الدائمة؟ هكذا نجد اغامبيو غير موقفه باتجاه حق الحل, الذي من خلاله يرجع إلى رولاند بارطيزحول موضوع الخطاب: اللغة باعتباره قدرة اي خطاب ليست لا رجعية ولا تقدمية فهي فاشية بكل بساطة. لان الفاشية ليست منع الكلام لكن الإكراه على الكلام(الدرس, سوي 1978 , ص 14). فهذا الاستنتاج يسمح بحل المشكل نهائيا الذي يزعج الفلاسفة

والقانونيين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية : هـل القـانون الفاشـي هـو دائمـا قانون؟ يقول اغمبيو نعـم لان القـانون دائمـا فاشـي.أن تقـرر يعـني تقـويض مجموعة من الإمكانيات أن تقرر ما لا سيحدث يعـني ان تقـرر لصـالح اتجـاه واحد. فرض نظام بموضوع. لـيس هنـاك منفـذ للخـروج . بالنسـبة لاغـامبيو يكفي اللعب مع القانون لإبراز الإهمال الذي يطاله.: هذا اللعب الجـدي هـو الممر الذي يسمح بالوولج ال لعدالة التي يحددها مقطع من كتاب بنيامين بانهـا حالة العالم حيث ان هذا الأخير يظهر على انه خير مطلقا لا يتملك ولا يمكـن اخضاعه للنظام القانوني.ص 109

ونفس الامر نجده عند بارتيز الذي يدعو اللعب مـع اللغـة مـن اجـل جعـل الأدب خارج السلطة .وكذلك عند جوديث بـاتلر الـتي تـدعو إلى اللعـب مـع الجنوسة للوقوف عند عبثية اي معيار جنسي . فن خلال اللعب يمكن أن يظهر العنف الذي يبقى خلف اي نظام قانوني. أمام المعيار الذي يفرض بالقوة نجد الفكر الفوضوي يفرض نفسه بالتهريج.مع ذلك يجب الاعتراف بان الضـحك ليس موقف سياسيا.

فالخطأ الكامن في الفكر الفوضوي هـو نسـيانه ربمـا أن القـانون مثـل اللغـة ليست فاشية , لكن رجعية.فهي رجعية لأنها تأتي فيما بعد.فهي تأتي بعـد مـا يتخذ القرار.بعدما يتكلم. فهذا هو الناقض البنيوي للغة والقانون. فالحاجة إلى قول شيء ما والحجة إلى اتخاذ قرارا مـا لا يمكـن ان تكـون إلا بعـد أن يـتكلم شخص ما لأنه تم اتخاذ قرار ما . العنف الخالص ليس القانون هو مـن انشـأه لكن الزمان. لان هذا الأخير يدمر كل الإمكانيات التي لم تحدث. فهو يقرر بان الماضي سيكون غير قابل للانعكاس. اذن الزمان هو الفاشـي ولـيس القـانون الذي ياتي دائما بعد. اذ إبراز الزمن كما يقترح اغمبيـو فـلا يتعلـق الأمـر بمـا سيأتي بل بما هو تأملي. الوقت يمر واحد ما قرر في السابق هذه هي حـدود لا يمكن تجاوزها لأي فكر فوضوي اي ما نسميه أيضا الحقيقة.

ناسبوم وراولز

في نظريته للعدالة قدم راولز , لائحة من الخيرات الأولية التي من المفترض ان يطلبها اي شخص عقلاني بغض النظر عن مشروع حياته؛ باعتبارها شروط واجبة مسبقا لتحقيقه.واهم تلك الخيرات هو احترام الذات نفسها.فالقائمة تشمل الحريات وإمكانيات لممارسة المواهب و قدرات المواطنين في محيطهم الاجتماعي و في امتلاك الخيرات المادية.

بالنسبة لناسبوم ليس هناك سبب للتفكير, في ان هذه الخيرات الأولية تمثل نوعا ما الغرب.على كل حال فهذه القائمة والخلفية الفلسفية التي تدعمها وثيقة الصلة بالتعاونيات النسوية بالهند." نؤكد على مفاهيم التأمل , التخطيط , الاختيار والمراقبة اكثر من مفاهيم أخرى وحيث من الواضح ان نشاطاها تقوم على أساس مادي من حقوق الملكية, الحقوق المالية والحق في الشغل.."

فقائمة الخيرات الأولية التي بإمكانها ان يتوفر عليها الناس , تتغير حسب حاجاتهم النوعية :امرأة حاملة لها حاجات غذائية تفوق حاجات شابة. شخص مشلول له حاجات تختلف عن شخص عادي. فهذه التغيرات الملائمة نوعا ما اجتماعية , مرتبطة في الهند بنظام التراتبية التقليدية. هنا يتوقف توافقي مع راولز: ان يتوفر شخصين على نفس الموارد لا يستلزم ان تكون شروط حياتهما قابلة للتبادل ومتشابهة.

فلا يتعلق الأمر بتحقيق تكافؤ فرص شكلي ,لكن بتكافؤ عادل في الفرص ولهذا يجب الانتقال من الخيرات الأولية لراولز إلى القدرات لاماريتا سين." نرغب في مقاربة تحترم حق كل فرد في كفاحه من اجل التطور وتحقيق الذات وتعتبر كل فرد غاية ومصدر للعمل والقيمة في حد ذاته.

فهذا الاحترام سيعني: ان لا تكون دكتاتوريا في موضوع الخيرات على الأقل بالنسبة للراشدين وبعض مجالات الاختيار الأساسية ؛ تاركا للأفراد فضاء واسع لأجل أنواع الاختيار المهمة و لأجل انتماء مجتمعي بناء."

ناسبوم وامارتياسين :

استطاعت ناسبوم تطوير مفهوم القدرات الإنسانية الأساسية , مستلهمة أعمال امارتيا مين, لكن من وجهة نظر نسوية بادارج شروط حياة النساء الهنديات. فالمشكلة بالنسبة لها لا تكمن في تحديد مستوى إشباع حاجات المراة الهندية , لا على مستوى الموارد المتوفرة لكن ما هي قدراتها الحقيقة ان تعمل وتكون؟ وماذا عساها ان تفعل بالموارد المتوفرة؟ هل تحقق مع تطور أعمالها عملا إنسانيا كاملا؟ فالقدرات تضمن مستواها الأساسي وهي تسمح للشخص بالعيش في حياة إنسانية كاملة. عندما يكافح الإنسان من اجل حياته تستحوذ عليه لقمة العيش , بغض النظر عن كرامته وأشياء أخرى ؛ بخلاف الشخص الذي يعيش في تعاونية حيث ينعم بجو من القدرات' الفكرة الجوهرية هي ان الإنسان باعتباره حرا وكريما سواء كان رجلا او امرأة تنصهر حياته الخاصة في التعاون والتبادل مع الآخرين؛ عوض ان يكون مشكلا بطريقة سلبية او يهان كحيوان يعيش في قطيع او في عصابة(...) على كل فرد التمتع بالقدرات الجوهرية الأساسية للنجاح في حياته الشخصية'

هناك فكرة للعتبة: تحت هذه العتبة لا يمكن للفرد ان يعيش حياة كريمة. على المؤسسات العمومية العمل لصالح الحد الأدنى من القدرات الإنسانية. منذاك يمكن صياغة قائمة أكثر واقعية للقدرات. في مجتمع منظم جيدا كل شخص على حدة عليه ا ن يتوفر على مجموعة من القدرات. الحياة , ان يتوفر على الوسائل للعيش ليصل مستوى الأمل في الحياة العادية, صحة جسدية, توفر على وسائل للتمتع بصحة جيدة, طعام مناسب وسكن لائق , كمال جسدي, حرية التنقل, محمي من الاعتداءات, إرواء جنسي , معنى خيال وفكر, التوفر على قدرات التفكير والاستدلال .بفضل التربية المناسبة, إحساسات, توفر على وسائل لتاكيد تعلقنا بأشياء أو بأشخاص خارجين عن ذواتنا , ان نحب من يحبنا ونجتمع مع الاصدقاء ولا نتعرض لتطور عاطفي

مغاير بسبب الإكراه او قلق قوي, عقل عملي ,توفر على وسائل صياغة مفهوم للخير والانخراط في تأمل نقدي للطريقة التي يدبر بها حياته, حماية حرية الرأي والتعبير , انتماء, التوفر على وسائل للعيش مع الآخرين والانفتاح عليهم, اهتمام, رحمة, اثبا ت العدالة و الصداقة. توفر على أسس اجتماعية لاحترام الذات نفسها وانعدام الاهانة ,علاقات مع أنواع أخرى ؛توفر على وسائل للعيش بسلام مع الحيوانات والنباتات والطبيعة ومراقبة البيئة و التوفر على وسائل المشاركة السياسية ,التوفر على وسائل لامتلاك الخيرات المالية والمتحركة.

تتميزان قدرتا العقل العملي والانتساب بأهمية خاصة, لأنهما ينظمان ويؤثران في القدرات الأخرى وتطبيقهما يجعلان الحياة حقيقة إنسانية." صياغة مشاريع حياتية للذات نفسها بدون ان تكون قادرة على ذلك في إطار أشكال معقدة للحوار والتبادل مع الذوات الأخرى وباجتماعهما ومرة ايضا تسلك مسلكا غير أنساني تقريبا. إذن فالإنسانية الكاملة هي التفكير في مستقبله وارتباطه مع الاخرين. فعمل الدولة لا يتوجه نحو ما ينتظم به أشغال الناس." لكن امتلاك الناس للقدرات. فالناس ينظمون أنفسهم كما يشاءون.حريتهم غير قابلة للانتهاك." لابد من ترك المجال للناس تحديد مشاريع حياتهم بعد ذلك(.) هناك فرق كبير بين الصوم والموت جوعاً. من يتوفر على وقت حر يمكنه مع ذلك الاختيار بين: ان يكون مكدا في العمل وان يكون متقشفا ؛في حين ان له نشاط كبير في الارتواء الجنسي. لكن ليس نفس الشيء ان تكون راهبة في دير عن طواعية وتخضع لتشويه جنسي.

فاحترام حرية الشخص مسالة أساسية. فقابلية القدرات هي الهدف السياسي وليس الدور.

او أيضا: وليس نفس الأمر ان تكون إطار مشروع وان تكون مكره عل العمل؛ كما نجد عند المرأة الهندية. لكن ليست القدرات هي التي تجعل الناس

سعداء ويشعرون بالكرامة ؛بل الطريقة التي يسيرون بها قدراتهم حقيقة. من خلال هذا الرأي فالقدرات هي قوى حقيقية بإمكانها ان توظف بطرق مختلفة في سيرها.

صياغة وتشويه الرغبات المفضلة

أليس النساء في الغالب والمهمشين والمعدمين ضحايا , متلاعب بهم, إلى حد ما من قبل تشويه الرغبات المفضلة؟ منذ مدة طويلة امرأة مستجوبة من قبل ناسبوم , اعتقدت بان العنف المنزلي هو في الحقيقة أمر سيء , لكن هذا الأمر لصيق بمصير المرأة المتزوجة وعليها التكيف معه.

لا تعلم هذه المرأة بما يمارسه الزوج من عنف ينافي القانون, وان لها حقوقا. لم تع النساء بعد بمنافاة العنف المنزلي للقانون وان لها حقوقا.

منذاك ناسبوم ستكشف 3 مراحل في تطور هذه العضوة في التعاونية: أولا العنف المتحمل هو أمر سيء ولا يحتمل أخدا بعين الاعتبار هذه الوضعية ثم اخدا بعين الاعتبار بان لها حقوقا ولابد من ترويج هذه الأفكار للحد من هذه الظاهرة ؛وأخيرا يمكن لهذه المرأة الحديث مع نساء أخريات لتوعيتهن بحقوقهن وبضرورة اتحادهن للحد من هذه الظاهرة.

نوسبوم تدعي بحق ان بعض الأولويات مشوهة تبعا لبعض الحالات الخاصة. بالفعل عادات الحياة , إكراه, الظلم , تدني الآمال, سياق شروط حياة غير عادلة , تؤثر على اختيارات الناس وتفسد عليهم تمنياتهم. منذاك الحركة النسوية التي تحاول تصحيح هذه الأوضاع , تتهم بأنها دكتاتورية ومعادية للديمقراطية.' من هن ليحددن للنساء الحقيقيات ما هو الصالح والطالح , و اختراق مجال مسيج بالتقاليد و العادات بمعايير عالمية؛ لأجل احدهم عليه التحذير آو الترغيب؟ على كل حال فالناس الذي يعرفون الحرية وغياب

الحرية, العدالة والظلم, يفضلون بقوة الحرية والعدالة. وفي مجتمع بدون حرية تضيع القدرات وتموت جوعا.

إذن هل قائمة القدرات المقترحة من طرف ناسبوم هي خلاصة الاقتراحات الاستعمارية المفقود فيها الثقة؟

اذا كان بعض النساء في بعض الحالات, كيفن رغباتهن المفضلة مع ظروف الاستلاب والاستغلال ؛ اذن لابد من أخد بعين الاعتبار أثار العبودية, نقص المعلومات والأخبار...توافق متشابك والرغبة المستنيرة .

لاشيء يمنع بتاتا دراسة الأسس الاجتماعية الضرورية لانتظام العمل الإنساني بالكامل.

وهذه الأسس متجذرة في عمق التقاليد المتنوعة والمختلفة. يمكن الوصول إلى توافق متشابك . هناك أراء مختلفة" يبدو ان بعض الأشخاص المنحدرين من خلفيات ثقافية مختلفة يجدون أنفسهم في شروط مناسبة لنقد تأملي للتقاليد ؛كما انهم ليسوا لا خائفين ولا خاضعين لتراتبية للاتفاق, حول ان هذه القائمة هي أحسن قائمة" .

فلائحة القدرات المقترحة من طرف ناسبوم هي خلاصة لدراسات نظرية متقاطعة مع نقاشات وحوارات مع مجموعة من النساء الهنديات.

حينما لا يتم الخضوع لتهديدات من اي جهة كانت, فان تلك الرغبة هي رغبة مستنيرة." عندما يتم التعامل مع الناس سواسية وبدون تهديد, فهم قادرين على تعلم فهم العالم وفي منأى عن بؤس شديد؛فأحكامهم حول ما ينبغي ان يكون داخل تصور سياسي, ستكون أكثر يقينية من تلك الأحكام المصاغة, تحت ضغط الجهل باعتبارها حالة مستعجلة".

من خلال اشتغالها مع النساء الهنديات فهمت ناسوبم جيدا رغبتهن المستنيرة: الحصول على ملكية, حقوق التركة متساوية مع الرجال, فهن يتعلقن أكثر

بالتوفر على الوسائل للحصول على ذمة مالية مستقلة عن رجالهن. فحقوق الملكية تلعب دورا مهما في تعريف الذات.

في التفاوض وتطور الإحساس بالذات. الرغبة في الملكية يمكنها ان تتحرك بدعم من السياسية التقدمية وان تقدم لها التبرير الكافي.فالنساء بإمكانهن بسرعة تغيير ميولهن الراجعة إلى التقليد وتصحيح طموحهن بالتطابق مع إحساس جديد لكرامتهن ومساواتهن.فالاختيارات الحقيقية هي الموسومة بالكرامة والاحترام, اما الزائفة فهي المرتكزة على العادة.

نسوية علمانية ونسوية تقليدية

دأب التيار الليبرالي على اعتبار ان الحريات الدينية قيم مهمة جدا, وعلى الحكومات الحفاظ عليها. فهذه الحرية تقف جنبا إلى جانب الحريات الأخرى: التنقل, العمل خارج المنزل, حرية الاجتماع ,الحق في صحة جسدية كاملة, حق التعليم, حق الإرث والملكية الخاصة. لكن بعض الأديان لا تدعم هذه الحريات للنساء .منذاك ظهرت هذه المعضلة للدولة الليبرالية. من جهة اذا تم التدخل في المجال الديني لتغيير الممارسة الدينية فهذه ضربة قوية ضد المواطنين في مجال خاص وروحاني. بالعكس عدم التدخل تعني موافقة على تقييدات لتعبير الذات والحرية.فالنساء المنتميات إلى أديان تتميز بتراتبية أبوية يعشن هذه المعضلة: حيث يتمزقن بين الإخلاص لجذورهن التقليدية ورغبتهم في الحرية والعدالة. هل هن خاسرات في كل ضربة؟ هناك موقفان الحركة النسوية العلمانية والحركة النسوية التقليدية.

التيار النسوي العلماني يعتبر الدين نصا بطريكا وقوة غاشمة للنساء. بالإضافة إلى ان البعض منهن ماركسيات ويشددن على الدور السلبي للدين في المجال الاجتماعي. فهن لا يحترمن رأي النساء بخصوص هذه المسائل.

أما النسوية التقليدية :فاي هجوم ضد الدين فهو في الأخير يصب ضد مصادر القيم المعتنقة من الرجال والنساء. فهذه الموضوعات الدينية لها أهمية كبيرة في معنى حياتهن , من المناسب حماية التيار النسوي التقليدي من هجمات التيار النسوي العلماني. البعض منهن يواجهن منطلقات ناسبوم بخلفية النسبية الثقافية واستحالة تبرير قيم أخلاقية عبر ثقافية.

يعتبرن بان مصادر القيم المحلية ستكون الأفضل للناس من ان تكون المعايير الدولية لحقوق الإنسان المروجة من طرف المفكرين الأحرار. يعتبرن بان الدور التقليدي للمرأة هو جزء من الهوية.فالإنسانية العلمانية على ما يبدو مع ذلك جاذبة للنساء على قدر مساهمة الأديان في اهانة المرأة." بالفعل لابد من الدين لكن لا يجب ان يكون معفى من إقامة النظام في قانونه بتطابق قواعده الخاصة مع المعايير الأخلاقية العالمية بدون حماية خاصة من الدولة." لكن عمليا فهذا الاقتراح من الصعب تنفيذه: من الخطر التوجه إلى أناس تقاة بمجموعة من التزامات أخلاقية خارجية قائلين بان هذه المعايير أفضل من تلك الموجودة عندهم.

بالإضافة إلى ان التيار النسوي العلماني اغفل إمكانية التحالف مع تيارات نسوية نشيطة داخل كل دين." التقاليد الدينية هي مصادر قوية لاهانة المراة لكن كذلك مصادر قوية لحماية حقوق الإنسان والانخراط في العدالة وفي خدمة التغير الاجتماعي".

تبادل الحجج

هناك 3 حجج تقف ضد التيار النسوي العلماني. من بينها ممارسة الاعتقاد الديني هو وسيلة مهمة لإكمال مسيرة الأهداف العامة للقدرات. فالاعتقاد الديني يشكل أهمية كبيرة لتربية الأبناء والشباب ومرتبط كثيرا بقدرات التعبير الفني والفكري والأخلاقي." شكل الدين على مر التاريخ وسيلة أساسية للاستمرارية الثقافية ومن هنا يتم دعم مهم جدا لأشكال الانتماء

الاجتماعي.من مترتبات الهجوم على الدين تشويه الحياة الأخلاقية والفنية والثقافية والروحية للناس. فما تقدمه مقاربة القدرات ليس انتظام العمل .لكن ممارسة الاعتقاد الديني بحرية. فالغاء هذه القوة الكامنة سببت ضررا خطيرا لمرتكبيها. اما الحجة الثانية فهي الوصاية على النساء مما يدفعنا الى القول بلا تسامح التيار النسوي العلماني. بالفعل فالدولة هي حكما بحيث تسمح لكل فرد ان يعيش وفق تصوره للحياة الطيبة ,لكن لا تسمح بالتجني على تصور لحياة طيبة لا ينتهك اي حق.هذا يتبث ان الإنسانية العلمانية فقدت على الأقل الاحترام . حتى لو تاكد بان الأمر يتعلق بتصلب خرافي علينا احترام استقلالية الأشخاص ولا نمنعهم من استخدام هذه الأصوات في البحث وتعريف الذات. أما الحجة الثالثة فهي ان الدين نظام معقد اكثر من مخدر للشعوب ,الأديان لا تشكل كتلة واحدة متراصة.اخذا بعين الاعتبار الأديان بهذه الطريقة وانها هي مصدر السلطة الأبوية وهي تشكل لعبة هذه السلط وتفقد قيمته لدى بعض النساء والرجال التقدميين داخل المجتمعات الدينية .

ليس كل التقليد الديني كله جدارا بالكامل. حيث هناك نقاش ودينامية. بالنسبة للنساء التقليديات لا يفهمن الاصوات النشاز في مجتمعاتهن. اذن دائما فالجذور التاريخية والتقاليد القديمة لا تمارس ضغطا أكثر من الأفكار المعاصرة. سواء في الإسلام او في الهندوسية فالنظم التي تزدري المرأة تم إدخالها لاحقا ومن الصعب إيجاد تبرير لها في النصوص الدينية المؤسسة. مثل النساء العلمانيات نجدهن يرفضن الاعتراف بان للنساء لهم الحق في البحث عن معاني مناسبة لهن خارج التأويل الديني الأبوي. الجميع مثل منافسهن لا يقدرن كم ان القدرة الدينية يمكنها ان تلتقي مع قدرات أخرى من اجل حياة طيبة وكريمة . بالإضافة الى ان التقليد الديني احتقر القدرات الأخرى مهيئا الأجواء للدين ليحدد جودة حياة المرأة حتى لو هدد كرامتها.صحتها وحقها

في التعليم وسائل العيش والصحة الكاملة. بعض مكونات اهانة المرأة من طرف منظمات بطريكية لا تنتمي الى النواة الصلبة للأديان لكن التيار النسوي التقليدي لا يرغب في معرفة كيف ان الأبوية تشوه الرسالة الدينية الأصيلة لتوطيد هيمنتها.

طرح التقاليد للتساؤل من جديد

هل طرح التقاليد للتساؤل بتملك القدرات يشكل خسارة وكارثة لمن يسير في هذا المسارالوجودي؟ بالفعل هناك توتر بين نمط العيش التقلدي وتنفيذ مقاربة القدرات. في حالة ضعف تقليد ما تتبنى النساء سلوكيات أخرى بطواعية باختيارات مختلفة عن تلك المرتبطة بالتقليد الديني.بالنسبة لحميدة خالة الشابة المنحدرة من شمال الهند تعتبر البردا اي اللباس الذي يلبسه النساء يمنع الرجال من رؤيتهن باختيار ألبسة واسعة تحجبهن من نظرات الرجال وهو مهم في الحياة الدينية. عندما تتزوج امرأة فلا يمكنها التخلي عنه فالا كان مصيرها الرجوع إلى أبيها. خلال الزواج يعتبر الرجل بان تقدمه الاجتماعي معوق لانه لا يمكنه ان يقدم زوجته إلى أصدقائه الغربيين في مناسبات اجتماعية حيث يرافق الرجال زوجاتهم. في يوم ما الرجال سيتركون نسائهم في قاعة مخصصة للنساء حيث بامكانهن نزع حجابهن. فالسيدة خالا تعيش هذا التجاوز مثل صدمة كبيرة كما نجد في رسائلها لأهلها. فابوها يقول لها بان البرقع ليس لها أساس ديني لكنه تقليد ثقافي .منذاك تخلت عنه بالتدريج وأسست قواعد خاصة بها للوقار والحشمة. تشير الى ان الغير متحجبة لها اهلية قانونية لا يمكن نفيها: تشير الى رشاقتها بفضل خرجاتها إلى المدينة وقدرتها على تسيير شؤون المنزل. حتى لو انها ذكرت بان التخلي عن البرقع هو تضحية جسيمة لكن يتناسب مع تطورها الذي يمنح لها استقلالية كبيرة ازاء موت زوجها وفي إدارة شؤون المنزل. فهي تعلق على الحياء قيمة بنائية لكن تشير في تطورها إلى ان مشكل الحشمة يمكن معالجته خارج الإطار الديني

اذا اظهر الرجال مزيدا من التعاون. تضيف : لنترك الف من النساء يخرجن في نفس الوقت وليس البعض مهن (..) اذن ستلاحظون السرعة التي بها سيعتاد الرجال على رؤية النساء بدون التفكير في مسائل أخرى. فحياة حميدة تحتوي في تقيدها للبرقع على قيم دينية أصيلة وهذه الحياة لا تبدو لها انها متسمة بخضوع غير مسموح. فهي تركز على القيمة الأخلاقية والجمالية للحشمة والبرقع الحقيقي هو الحشمة 'يسبب لهن ضررا كبيرا في تعاملهن مع الوسطاء خلال البيع والشراء لانهن لا يتوفرن على الوسائل للتعامل مباشرة مع المدراء والموظفين. فقصة حميدة : توضح كم ان الدين متجذر في عقول النساء والرجال وبإمكانهم تكييف تصورهم الأخلاقي للدين مع حقائق الحياة المتطورة. الدين هو ممارسة بشرية تضعف وتزيد .لابد من اعادة امتحانها على ضوء مصالح الإنسان الذي يعتبر فيها لائحة القدرات ترجمتها الأنسب .

الأسرة اكرهها او أحبها

النسا ء في فضاء الأسرة يوزعن الحب والحنان بطريقة مميزة. فالدور التقليدي هو تربية الأبناء والاهتمام بالزوج والأسرة. فهذه الفضائل والاستعدادات مرتبطة كثيرا بفضائل ومواقف أخلاقية خاصة بنوعها: استعدادات وقابلية لفهم الحالات ووضعيات الآخرين ومهارة حل المشاكل.فاذا كان فضاء الأسرة هو مكان الاهتمام والعناية بالآخرين , فانه كذلك هو مكان العنف واهانة المرأة حيث تتعايش مختلف الممارسات, الحب ,اغتصاب تعدي جنسي على القاصرين, سوء تغذية البنات, انتهاكات كرامة وتكافؤ الفرص.

في بعض الثقافات لابد من ملاحظة ان المرأة لا تعتبر غاية في حد ذاتها بل وسيلة لخدمة الآخرين في المنزل وولادة الأطفال وتلبية رغبات زوجها الجنسية. فالأسرة يمكن ان تكون مدرسة للفضيلة كما بإمكانها ان تكون فضاء للامساواة ومشرعنة للممارسات المنتهكة للكرامة وبذلك تمارس تأثيرا كبيرا على المواقف السياسية في الفضاء العمومي.فما يدعيه الرجال من تفوق هو

شبيه بالنموذج الملكي: فالتفوق في الحقيقة لا يخدم بتاتا الديمقراطية. ما العمل اذن للأسرة في اطار شامل ذا طبيعة تحررية وعالمية؟ هل هو مكان للتفتح والتنشئة الاجتماعية المناسبة؟ هل يساعد , يدفع او يمنع, بل يمنع حاجات الانتساب الاجتماعي لكل فرد؟ مقاربة القدرات تمنح إطارا مهما للحكم: فالأسرة بإمكانها ان تكون فضاء للحب والاهتمام باعتبارها أهدافا مهمة للتنظيم الاجتماعي والاستعدادات الأخلاقية الكبيرة.هنا تلتقي قدرتين كبيرتين الانتساب الاجتماعي والعقل العملي. العمل على تنشأه أفراد قادرين عل الانخراط والحب وخدمة الصالح العام. لكن في حالة انزلاق كبير او تنظيم اجتماعي يكرس الاستلاب والاستغلال والهيمنة.هل هذه الأسر تحت مسمى الديمقراطية السياسية وسعادة الخلية الأساس ستستفيد الى حد ما من مناعة :ديبلوماسية. هل الأسرة معفاة من اي اختبار؟ هل هي تحت السياسي ولا تمس؟ الأسرة لها دور كبير في توزيع وزرع هذه القدرات. فالدساتير كريمة وتؤكد عل حقوق متساوية للجميع رجال ونساء , ازواج وزوجات ,لكن الحياة الأسرية مسالة أخرى: انتهاك الحقوق, اغتصاب مشرعن, رد الحقوق الأسرية تفرض على المرأة إعادة إدماج داخل البيت المنزلي, حمل غير مرغوب فيه..هكذا تعد الحكومة الهندية بحقوق متساوية للرجال والنساء. نعم هناك ممارسات تثبت الفوارق في التقاليد الدينية لكن الأسرة مكان خاص يجب الا يعكر صفوه بتلك الممارسات. مع ذلك فالدولة الديمقراطية هي من تنظم وتشرعن للأسرة وكيف تدير شؤونها. تنظم حق الزواج ,الطلاق, الإرث وتعطي تعريف قانوني لهذا الزواج وتصادق عليه وتشرعنه اجتماعيا ومساواة قانونية عندما تظهر تلك الظواهر .ترفض الدولة على سبيل المثال: مجموعات أسرية من نفس الجنس(رجل رجل – امراة –امراة), الزواج المثلي, وفي بعض الدول تسمح للأطفال بالطلاق من أسرهم عن طلب يتقدمون به. الدولة عليها او لا وباية شروط تنفذ إلى داخل الأسرة؟ فهي مكونة في نفس

الوقت مسبقا من مختلف نصوص متساوية وتشكل بالتالي فضاء للحب والاهتمام. تشكل فيها اختيارات شخصية مختلفة وسينفر منها اي ليبرالي يرى الدولة تحشر انفها لكن داخل الأسرة يتم صناعة المواطنين او اللصوص.اذن على الدولة التدخل فيها: معضلة. هل على الأسرة ان تكون فضاء ديمقراطي حيث يتم النقاش بدمقراطية بين الآباء والأبناء حول مستقبل اسرتهم؟ هل انتهينا من نماذج يوكيز ابوية؟ الأسرة ليست مؤسسة ارادية على الأقل بالنسبة للأطفال ودائما بالنسبة للنساء المهمشات.حيث لا تقدر تربية الأطفال من طرف الدولة ولا السوق ولم تعطى اي تعويض نقدي.

دولة الشرعية

من المناسب حسب ناسوم حماية قدرة كل فرد وخاصة داخل الأسرة : قدرة ان تحب و ان تحب. فالانتهاكات وأعمال العنف لا يمكن حمايتها من طرف من يرتكبها.فدولة الشرعية مطالبة بالتدخل لحماية قدرة كل شخص ومن اللازم إعطاء أهمية كبيرة للمحرومين والمهمشين .فطريقة حل هذه المشكل التدخل وانتهاك الحرية وعكسها عدم التدخل وترك البطريكية تهين النساء سيكون كالتالي: سيكون على الدولة اعطاء كل الحقوق لاعضاء الأسرة للاجتماع وتعريف الذات لكن في إطار اكراهات مفروضة من القدرات المركزية التي ستكون مطالبة في نطاق الممكن ادماجها في البنية القانونية المنظمة للاسرة. هكذا ستكون سلسلة من القوانين تسود مسبقا داخل الأسرة انطلاقا من الخارج: قوانين خاصة بالطلاق, الإرث التعليم الإلزامي, عمل الأطفال, تعويض لمساهمة الزوجة, الطعام والصحة, خاصة للفتيات, تجريم الاغتصاب والعنف المنزلي, وهذه الإجراءات الخارجية هي شرعية لتعريف الجزء الداخلي. فناسبوم مصممة على منع المهر في قانون الأحوال الشخصية الهندي: سيكون اذن من العدل سحب الشرعية من المهر بالهند اخذا بعين الاعتبار الحجة المقنعة لان نظام المهر هو السبب الرئيسي في انعدام القدرات

النساء.* بالنسبة لناسبوم فالدولة عليها التدخل في الأسرة الهندية من اجل حماية الفتيات وإصلاح قدرات الرجال ودورها. وبصفة عامة حماية أعضاء الأسرة وليس الأسرة كما هي. وحسبها فأي تدخل حمائي يمكن شرعنته كالتالي: اي عضو من أعضاء الأسرة ظالم ومعتد لا يستحق ان يكون عضوا فيها ؛فالأسرة المفهومة جيدا هي التي يعم فيها الحب والاهتمام: يمكننا ان تساءل اذا لم تكن أعمال العنف متعلقة دائما بأعمال مدافعة عن قيم الأسرة.*

بالإضافة إلى ان ناسبوم تقترح بعض المبادئ لتوجيه العمل العمومي. هذا الأخير عليه اقتراح على النساء خطوط اخيرة لمصادقة على موقف القطيعة من داخل التفاوض مع الرجل : حق العمل, حق الاقتراض ,الملكية ومحو الأمية , إنشاء مراكز للمرأة المعنفة تكوينات مهنية لبائعات الهوى او لأبنائهن, مطعم المدرسي, على الدولة المساعدة في إعطاء قيمة لعمل المرأة في ميزانية الأسرة بتغيير القانون حول الطلاق, التمييز في الأجر, التشجيع على إنشاء التعاونيات.العمل على منح النساء أدوارا كبيرة في التغيير داخل جماعاتهن.بتعلمهن تقنيات ا لتفاوض يعزز موقفهن أمام الرجل. من المناسب وضع كل البرامج التي تنمي الوعي لديها بقيمتها الشخصية : العمل لصالح الجمعيات النسوية هو الطريق الملكي لاجراة تلك البرامج* فالنساء اللائي لهن احترام وتقدير ذاتي بإمكانهن تشكيل المجتمعات الجديدة دائما بالحب أكثر من مما كان سابقا.

الفلسفة وتحرير النساء

تقريبا في كل العالم النساء هم أكثر تعرضا للظلم والاهانة لا لشيء إلا لأنهن نساء. اذن ماذا عسى الفلسفة ان تفعل في هذا الإطار؟ فالمهتمين بالتغيير السياسي يساورهم الشك دائما حول الفلسفة: يتسائلون كيف يمكن للفلسفة ببعديها التجريدي والمثالي ان تساعد من يعاني في هذا العالم؟ فعالمنا السياسي

تهيمن عليه أفكار النفعية وناسبوم تنتمي إلى اليسار المعارض لهذه الأفكار النفعية. تقول باننا بحاجة بالتحديد إلى نظرية صحيحة لنفند النظرية الخاطئة. وعلينا التفكير بفضل أفكارنا الخاصة الحدسية وإخضاعها للنقد حتى نبقي الجيد منها. ومن المنسب فتح النقاش عمومي لان في غياب النقاش والأفكار الأكثر تأثيرا هي الأفكار التي يدعمها من يمتلك القوة والامتيازات.فالفلسفة لا تبحث عن مناصرين بل عن الحجج فهي تبحث عن الانسجام الداخلي وليس الصياح. فنساء قرية براديش ينشدن أيها النساء لماذا تبكين؟ على الدموع التحول الى أفكار. مع ناسبوم الفلسفة سلكت هذا الطريق فالدموع ستصبح بإدراكها إلى أفكار قوية.

المفارقة الديمقراطية

بالفعل لن نتفاجأ بفحوى الحجج التي تقدمها شانطال موف في كتابها الجديد. ماعدا تلك المقدمة في الفصل الثالث والخاتمة . أما ما تبقى فسبق ان قدمتها في كتابات أخرى. حتى لو كانت بشكل معدل مادام الكتاب الجديد هو حصيلة مقالات ظهرت في السابق. تفعل كل ما في وسعها حتى لا تقع في ممارسة الكتب المقررة الجارية في الموسيقى الشعبية. حيث تشير في المقدمة إلى أنها دائما قلقة في ما يخص الحفاظ على معقولية الحجج برمتها...مهما كان. فكتاب الأزمة الديمقراطية يفرض نفسه على كل مهتم بتحولات الديمقراطية الراديكالية التي تبلورت مع "شانطال موف" و "ارنست لاكلو" في كتابهما المشترك "الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية" (طبعة جديدة عند فرسو ابريل 2001). فالمواضيع المعالجة والخلاصات المقترحة تفرض نفسها بقوة. مع ذلك لا يمنع القارئ بسرعة من معرفة الخيط الناظم للكتاب . دائما وفية لمفهومها للسياسي. تدافع بقوة عن إعادة تأسيس اليسار للديمقراطية المعاصرة التي عليها مواجهة ادعاء الإجماع بالتركيز على أسسه وتطبيقاه.

الحجة المركزية التي تدعم فكرة موف تنطلق من ملاحظة أن طابع الانتصار الاحتفالي لديمقراطية النيو ليبرالية منذ نهاية الحرب الباردة وتدفق العولمة يحجب ما دشنته الثورة الديمقراطية الحديثة.

بعيدا عن الإشارة إلى انتصارها فالهيمنة النيو ليرالية تشكل تهديدا لأسس الديمقراطية.باستعادتها لأفكار كلود لفورت تؤكد موف في الصفحات الأولى من المقدمة ان هندسة الثروة الديمقراطية تعتمد على سلطة "المكان الفارغ" لتؤسس هكذا لإطار رمزي من خلاله لا احد يمكنه الادعاء بأنه مرتبط في وحدة جوهرية مع السلطة . التطبيق الشكلي الديمقراطي للعلاقات الاجتماعية وخطابات حقوق الأشخاص المواكبة لها تميل إلى نزاع قائم مستمر

لأمكنة السلطة الأوتوقراطية وغير متفاوض حولها. لا يتسنى لأي خطاب منذ الآن الادعاء بجعل منطق علاقات السلطة بلا قيد أو تغطية الصراعات التي تولدها مادام ان مكان السلطة الذي من خلاله يستطيع أي خطاب التعبير عن فكرته أضحى قابل للشغور(خاليا).

معالم اليقين التي تعطي قوة للفضاء السوسيو سياسي تغري إذن دائما بالانحلال. حسب موف فالظهور الكبير للإجماع يحجب قابلية التذبذب البنيوية للنظام الرمزي للديمقراطية ومن المحتمل إقصاء فضاءات عمومية أخرى للتفاوض المتنازع للصراعات الاجتماعية .الجاذبية التي نحس بها في رأي حركات اليمين المتطرف ترتكز على قيم صلبة تعبر صراحة عن غياب نقاشات حقيقية داخل المؤسسات التقليدية. في هذه الشروط فقط يعوض حالة الصراع (صديق / عدو) بحالة النزاع (صديق/ خصم) وشرعية النقاش بين مواقف متعارضة تم نسيانها لصالح "الحكامة الجيدة".

فإعادة التأسيس على أسس أخرى لديمقراطية المعاصرة يفرض إذن في المرحلة الأولى بالاعتراف حسب كارل شميت بان الطابع الصراعي مكون بنيوي لعلاقات الاجتماعية (الفصل الثاني).حتى نصل في المرحلة الثانية إلى خلق شروط قيام فضاء عمومي للنقاش النزاعي .وهذا ما تسميه موف بالتعددية النزاعية (الفصل الرابع). يتعلق الأمر بالاعتراف بلا اختزالية الغيرية (سؤال الأخر).في جميع تمفصلات الهوية أو بمشاريع جمعية. هنا إذن

تكمن "المفارقة الديمقراطية" في الوقت نفسه حيث أن خطاب الديمقراطية يضفي معنى على السيادة تقري المصير للشعب أي النحن هناك شبه استحالة بالاعتراف بالفارق الذي تمثله الغيرية. وهذا حتى اذا كان النحن اصيب بالعدوى من طرف الخارج المؤسس الذي يأتي هكذا لمواجهة الاستقلالية. يعني قدرة إعطاء قانونه الخاص. مع ذلك بخلاف وليام كالوني شانطال موف تؤكد على حقيقة ان الانفتاح الكامل على الغيرية المنادي بها من طرف شكل

ثابت لما بعد الحداثة لا يشكل حلا محتملا. ان يعتمد النظام الرمزي للديمقراطية على الغموض لا يقصي النداء غير القابل للالتفاف إلى القرار واللحظة الضرورية للانغلاق هذا ما تحذر منه دائما الكاتبة.

أي مشروع سياسي حتى لو تعلق بالتعددية النزاعية تعتمد على تحديد النحن مقابل الهم.

وأيضا على عكس الديمقراطية التشاورية التي بلورها هابرماس من خلالها يناقش الجميع المواضيع المقترحة للنقاش يمكن القول هنا بان ليس هناك ديمقراطية بدون إقصاء لكن ليس اكثر من إقصاء بدون نزاع وأكيد ان ليس هناك إقصاء بدون مسؤولية (ص 105).

فهذا التناقض ينشط التوترحسب موف بين خطاب الديمقراطية والخطاب الليبرالي المواكب له منذ بدايات الحداثة. ضد كل من يحاول إصلاح بينهما – خاصة راولز– هي تحاول تفكيكهما. حقيقة فالخطاب الليبرالي للحقوق العالمية يذكي نزاعا كبيرا بين لعلاقات الإدماج – الإقصاء الناتجة عن الدستور و التنفيذ العملي للسلطة المبني عل الشعب أي على النحن.

في نفس الوقت مع ذلك لا يمكننا تطبيق الحقوق الليبرالية بدون ان نحدد سابقا من له الحق في التمتع بها وما هي معناها وهذا ما يفضي بالضرورة تعيين من هم في خانة الإقصاء والإعداد لنزاع جديد'(ص 44). في قلب المفارقة الديمقراطية تقترح الكاتبة ان التعددية والإجماع كل واحد ينفي الأخر لكن بدون ان يقصيه نهائيا.

من اجل إضفاء صلابة نظرية على مشروع إعادة تأسيس اليسار للديمقراطية هاجمت موف بكل قوة خصومها راولز وهابرماس. بالفعل الجزء الكبير من كتابها كما نجد أيضا في عودة السياسي والسياسي ورهاناته مكرسة لكشف كيف ان هابرماس وراولز حجبا السياسي للوصول إلى تأسيس السياسة

معتمدين على ادعاء عقلانية مجمع عليها.ص (101). عند راولز تؤكد موف ان حجب السياسي تم في الوقت الذي ارجع فيه كل النقاشات حول القيمة التأسيسية للمبادئ لليبرالية إلى حكم أخلاقي فقط وهذا ما يجعلهم بعيدين كل البعد عن أي نزاع عمومي.فالإجماع العقلاني المكسو بالأخلاق حول مبادئ الديمقراطية الليبرالية التي يقترحها هكذا نجده يصنف خصم الليبرالية داخل اللاعقلاني وعدم النضج او الهرطقة (ص 31).

عل عكس راولز تذكرموف أن الإجماع حول مبادئ الليبرالية يفرض تكرارا دائما وهذا ما يجعله لا يتفادى أي حكم. باتباعنا لفتنغشتين (الفصل الثالث) تؤكد موف على ان الديمقراطية هي أولا مجموعة من الممارسات الاجتماعية المشكلة لأسلوب حياة.بتكرارها هي منفتحة دائما على إعادة تأويل.وإعادة التمفصل. عند هابرماس نجد السياسي يقترب من الاندثار حينما تصل الديمقراطية التشاورية لقمتها(ص 88) . ما ان نصل الى تلك الحالة "الحالة المثالية للخطاب" حتى يكون من المفروض تدجين السياسي عن طريق النقاش الحر وإعطاء قرارا شرعية ديمقراطية. حسب موف التعددية الإجرائية تتجاهل البعد الصراعي الذي يطبع تكوين الهويات الجمعية . مادام بدون اي موقع لا يمكن ان يستحضر بدون الأخر.وبدون المخاطرة في تقييد تمفصل الأخر. موف تدعم انه من المستحيل تسخير تعددية لا محدودة بدون تعتيم السياسي. وهذا ما يجعلها وبقلق عميق تحاول ان تعيد التفكير في السياسي وعلاقته بالنسق الرمزي للديمقراطية. وهذا ما يجعلها تعترض على الذين يحاولون إفراغه لصالح إجماع بدون شرط على المبادئ المسماة ديمقراطية. في هذا السياق تستلهم كتابات موف من دريدا ولاكان وآخرين محاولة التفكير في السياسي في سياق ميتافيزيقا الغياب.

في الخاتمة موف اخذت موقعا أكثر انفتاحا من كتاباتها السابقة حول ايتيقا التعددية النزاعية.فلنا انطباع بأنها تريد الرد على من اتهموها بتجاهلها اضرورة التفكير في عواقب الأخلاقية لميتافيزيقا الغياب (انظر سيمون كريتشلي الايتيقا السياسة والذاتية :دراسات حول دريدا وليفيناس والفكرالفرنسي المعاصر لندن/ نيويورك 1999 ص 283).باتباعها لوصايا لاكان و جايجيك ودريدا تقترح موف "ايتيقا التنافر". يتعلق الأمر بالاعتراف بلا ختزالية العلاقة الصراعية للغيرية والعنف المواكب لكل القرارات .فالتعددية النزاعية التي تدافع عنها موف تقبل بالمسؤولية التي لا يمكن تفاديها إزاء الغيرية معرفة التعددية التي تفرض علينا الاعتراف بان هذه المسؤولية غير قادرة على استئصال الصراع للعلاقات الاجتماعية.فالعلاقة الصراعية بالأخر تشكل بهذا المعنى حدا غير ممكن تجاوزه (ص 136) لايتيقا التعددية بنفس الطريقة التي تشكل العدالة حدا لا يمكن تجاوزه بالنسبة للحق كما نجد عند دريدا.

فكتاب "المفارقة الديمقراطية "يندرج في إطار مشروع الديمقراطية الراديكالية التي بلورته موف مع ارنست لاكلو في كتابهما المشترك " الهيمنة و الإستراتيجية الاشتراكية " .

فالكتاب مهم بالنسبة للذين واللائي يهتمون "بإعادة تسييس الماركسية" حسب كريتشلي .

بالعكس يمكن التساؤل اذا كانت الكاتبة تدفع الأمور في حدودها القصوى أو أنها سعيدة بتكرار أفكارها السابقة. في الحقيقة من المحتمل أن يتعلق الأمر بنقائص كل الكتب المقررة دراسيا.

الفصل الثاني

الفلسفة و الدين و الميثافيزيقا

- الفلسفة و الدين
- الدين و الفلسفة و الغائية
- يونغر وهيدغر والعدمية
- هل قرأتم جيداً راولز
- الهرمونيطيقا
- العلمانية
- قراءة في كتابك نيتشه او التجاوز الاستيطيقي للميتافيزيقا

الفلسفة والدين

ما يلاحظ كثيرا , على العلاقة التي تربط بين الفلسفة والدين؛ كونها تلتقي في الكثير من المسائل المطروحة من طرفهما: مكانة الإنسان في الطبيعة , الخير والشر , ومسائل أخرى...

بالإضافة إلى توظيف علماء دين لمصطلحات فلسفية كما نجد عند توما الاكويني, ونفس الأمر ينطبق على الفلاسفة لمفهومهم الفلسفي للإله.كما نجد أن الكثير من الفلاسفة يعتنقون أديانا خاصة. هذه هي بعض الأسباب لإمكانية أن تكون الفلسفة دينية , وان يصبح الدين فلسفيا.في حين أن الجواب سيكون ايجابيا في نظر الكثير من الناس , لكن سنحاول أن نبين أن دمج الدين في الفلسفة أو العكس ؛لن يكون وبالا إلا عليهما بمعنى سيفقدان مميزاتهما في إطار اندماجهما.

للتفصيل في جوابنا , علينا تحديد بعض الخصائص النوعية للفلسفة من جهة ومن جهة أخرى الخصائص النوعية للدين.

1- اعتبارات عامة حول الدين والفلسفة

يعتبر الوحي الميزة الأساسية لأي دين متعارف عليه ,وهو الشرط الأساسي لقيام أي دين: ولا يمكن أن يكون منبثقا عن الإنسان وحده؛ادن لابد من مبدأ خارجي تصدر عنه الرسالة السماوية بأي طريقة كانت ,في النهاية ما يعرف به الدين هو الرسالة السماوية أي الوحي. في ما يخص المبدأ نفسه , نجد حالات مثل البوذية و أديان شرقية أخرى يكفي أنها لا ينطبق عليها مفهوم الإلوهية:وجود أديان بدون اله. لكن هذه الحالات لا تزعجنا , لأننا يمكن أن نحيلها إلى مفهوم المقدس؛الدين هو العلاقة التي تربط الإنسان بما هو مقدس.

بالإضافة إلى أن المقدس يحيل حسب الأديان إلى أفعال وأشياء والى ما يعتبره كل دين مطلق.

بعبارة أخرى , فما هو مقدس لدى كل دين لا يمكن مناقشته أو إنكاره من داخل الدين نفسه.كما أن لكل دين مقدساته التي لا تناقش ولا تبرر عقليا.وفي جميع الحالات , التبريرات الدينية الطارئة لهذا الأساس الديني لاتنتمي إلى حقيقة الدين نفسه.ما نريد قوله هو أن هذه التبريرات تنشا بعد ظهور الدين بسبب تربوي وليس ديني.ثانيا وعليه فهذه التبريرات اختيارية وغيابها لايؤثر على جوهر الدين . ثالثا فهي لا تنفع الإيمان الأصيل الذي لا يحتاج إلى تفسير.

بعبارة أخرى , التبريرات العقلية للدين تجازف بان تكون عبارة عن إقرارات بضعف المذهب الديني المحتاج إلى التبرير ؛ بالمعنى القدحي لهذه العبارة.

ماذا نقول إذن حول الفلسفة؟ ليس أكثر مما قلناه حول الدين ,سنحاول تعريفها لأجل تحديد مميزاتها.على ما يبدو ما سيقال حول الفلسفة سيكون الوجه المقابل لما قلناه حول الدين . لنفصل ذلك نقطة نقطة..

فالفكرة الوحيدة المميزة للدين , أي الوحي تجعل الفلسفة حائرة ومترددة. ماذا يمكن القول حول العقل المحك الحقيقي لقبول الاستدلال الفلسفي؟

فديكارت لم يخدع عندما قال:أقدر ديننا ,؛ لكن ما هو مؤكد هو أن طريق الحقيقة ليس مفتوحا للجهلة أكثر من العلماء , وان الحقائق الدينية المنزلة إلينا فوق طاقة عقولنا , وللنجاح في اختبارها لابد من طلب العون الإلهي"

فهذه الأفكار لا تتنافى مع النصوص, التي حاول فيها ديكارت إثبات وجود الله بأدلة عقلية ؛ في كتابه "تأملات" مادام الأمر لا يتعلق بحقائق دينية بل بحقائق عقلية ,مقبولة لدى الفيلسوف.بعبارة أخرى , فالدين وبطريقة غير مباشرة في

المقطع المذكور أعلاه يتحدث عن اله الأديان, في حين أن ديكارت تحدث عن اله الفلاسفة وحاول تأكيد بعض مميزاته.

لنأخذ مثالا على الحقيقة الدينية , حيث نجد اسبينوزا يذهب بعيدا :"حينما تقر بعض الكنائس الإنجيلية أن الإله أخذ شكلا إنسانيا , هنا , اقر بأنني لافهم ماذا يريدون بقولهم هذا وحتى ولوا فترضنا ذلك صحيحا؛ فالأمر اقرب إلى القول بان الدائرة أصبحت مربعا."

ولا احد ينكر أن الحقائق الدينية تشوش على العقل.هذا لايعني أن لأجل هذا السبب , على الفيلسوف رفضها بدون شروط. فهذا الرفض لن يبرر إلا من قبل التيار العقلاني. لكن من اجل القبول بفكرة الوحي الذي يتمظهر بشكل لاعقلاني ؛على انه أصل الحقيقة , علينا أن نتجاوز الخطوة التي بإمكانها أن تخرجنا من الفلسفة. فالفيلسوف الأكثر انفتاحا على الأديان, لا يمكنه إلا أن يتحفظ على فكرة الوحي نفسه. كيف يمكن الاختيار بين الأديان المختلفة؟

فالفيلسوف لا يمكنه أن يعتنق دين مجتمعه , كما يفعل أغلبية الناس, بمجرد انه ولد وتربي في هذا المجتمع؟

فارتباطا بمضمون الأديان نفسها ,على الفيلسوف ا ن يحتاط منها. بإمكاننا بدون شك أن نفهم من اجل الاعتبار في أية حالة ؛الفيلسوف لايقبل بأية حقيقة دون أن تكون بديهية في ذاتها, وبدون أن تكون مبررة نظريا.إذن فما لاحظناه أن التاسيس الديني لم يبرر قبليا ؛ وحتى لو تم بعديا, فالأمر يتم من طرف شخص قبل به في أول الأمر بدون تبرير نظري.

كيف يمكن للفيلسوف أن يستسيغ هذا القبول.؟كيف يمكن أن لا نقبل التبرير البعدي باعتباره تضليلا من شانه تقديم شرعنة فلسفية للموقف ,الذي لم

ينطلق منه الفيلسوف في أول وهلة؟ فالأساس الفلسفي سيكون خارج الفلسفة.

إذن فالدين مرتاح من هذه الناحية , لأنه يجد مبداه خارج الإنسان أي خارج الفلسفة.سنعود إلى هذه النقطة في الجزء الثالث من هذه الدراسة.

حتى الفيلسوف لا يمكنه عكس الفلسفة رفض التساؤل, أو حتى نقاش بعض العقائد , خاصة إثبات القدسية.مما يؤخذ على الفلاسفة أنفسهم اعتبارهم لبعض أفكارهم غير قابلة للنقاش؛ بدون إن نزيل عنها طابعها الفلسفي.المفارقة بينهما هو أن الفلاسفة أثناء إنتاجهم لأفكارهم التي لا تناقش يتبعونها بتبرير نظري . بالإضافة إلى أنهم مستعدون لأي نقد ولو كان فلسفيا ولا يهددون أي منتقد لهم بلهيب جهنم.

يمكن القول بان أي قول لن يتصف بالطابع الفلسفي دون أن يكون مبرر عقليا.بعبارة أخرى , فمعنى وقيمة الفلسفة لا تكمن على الأقل في استدلال الأطروحات أكثر من الأطروحات نفسها.

بصفة عامة, يمكن القول بان إذا قبل الدين, فلن تصبح الفلسفة في جزء كبير منها صالحة.

بالفعل هناك بعض العقائد الدينية, يمكن اعتبارها بمثابة أجوبة غير فلسفية على أسئلة فلسفية . وأيضا الفيلسوف الذي يحاول أن يجيب فلسفيا على تلك الأسئلة يبدو من وجهة نظر دينية سخيفا: فلان الفلسفة لا يمكنها أن تنافس الدين على العصمة, لأنها إنسانية بل أكثر إنسانية؟

سيحاول البحث عن أجوبة ممكنة وبالفعل ستنتقد من طرف معاصريه ؛في حين أن الأديان تبقى أكثر يقينا ما دام مصدرها آلاهي. إذن ما يتبقى

للفلسفة هي المجالات التي تركها الدين والتي لا تمس بصفة أساسية خلاص الإنسان: المعرفية والجمالية على سبيل المثال.

لكن المسائل الأخرى الميتافيزيقية والأخلاقية والانتربولوجية بمعناها الواسع وأحيانا السياسية فمجال المناقشة مغلق.بالمقابل نجد أن الفلسفة كل قضاياها مفتوحة للنقاش, لان أجوبتها غير مكتملة وغير نهائية.

في العمق, سنرى جيدا أن الحالتين المدروستين هنا, بالنسبة للفلاسفة الدينيين , فدور الفلسفة هو إعادة اكتشاف ما جاء به الوحي. هذا التصور حول دور الفلسفة أي خدمة الدين, الموروث عن العصور الوسطى؛ لن يندثر إذا قبلنا به قبل أن نفلسف حقيقة الدين. حتى ولو تظاهرنا بالدفاع عن تصور ما , سنرى بصورة سيئة كيف سيكون بطريقة أخرى أن الحقيقة لاتضاد الحقيقة" وإذا قبلنا الحقيقة الدينية في الأول, فلن تكون الحقيقة الفلسفية سوى نسخة متطابقة لها أو على الأقل متوافقة معها.

يبقى فقط إيجاد حجج فلسفية لدعم هذه الحقيقة الوحيدة ذات الوجهين. وهذا ما عبرعنه جون بول الثاني في رسالته البابوية الإيمان والعقل" الإيمان والعقل يمكن اعتبارهما جناحان يسمحان للإنسان بالتأمل في الحقيقة" لكن إذا كانت الاستعارة صحيحة, فعلى الجناحان معا الطيران بطريقة متناغمة.فالطريق والهدف واضحين منذ البداية:عن طريق جناح الإيمان وجناح العقل المنضوي تحته.

ورب معترض يقول: نعم إذا قبلنا بالدين قبل التأمل الفلسفي , فالأمور واضحة فلن تكون الفلسفة فلسفة مادامت نهايتها معروفة وخاصة أنها محددة من خارج الفلسفة.

لكن ما الذي يمنع الفيلسوف من اكتشاف مسبقا حقائق, يمكن أن يثبها الدين لاحقا , ومتبنيا الحقيقة الدينية بعديا وليس قبل انبعاث التأمل الفلسفي؟

هنا لا يمكن إلا أن نقبل ذلك على الصعيد النظري. إذا كان هناك طريق للفكر موجودا قبل هذا فيستحق أن يوصف بالفلسفة. ملاحظتان تفرض نفسهما على كل حال:-

أولا: لايسعنا إلا أن نلاحظ الصعوبة البالغة في مسار مثل هذه النظرية ، والاستحالة العملية للتحقق من ترتيب مراحله ، كما وصفت أعلاه.لا يمكن إنكار انه في جميع الحالات الدين يظهر هو الأول في حياة الفرد قبل الفلسفة. حينما يكون عقل المراهق ناضجا للتفلسف يكون الدين راسخا لديه منذ مدة طويلة. صحيح أن بعض الشباب قادر على تحرير نفسه من تأثير التعليم الديني الذي تلقوه.لكن ما نراه في الحقيقة أن الدين يسبق دائما الفلسفة في حياة الإنسان.

إلى من إذن سيؤكد الفيلسوف , أن ما أعادا كتشافه في الدين قد اكتشفه بالفلسفة؟

ثانيا : حتى ولو حاولت الفلسفة تبرير جميع العقائد فلسفيا , فلن تكون سوى نسخة خارجية وعرضية مع الدين.مادام الدليل الجيد للدين هو الوحي وهذا الأخير خارج أي برهان عقلي.

علينا الآن, مواجهة التحليلات العامة التي تسبق حالات معينة التي من الممكن عدم التطابق معها. في المقام الأول لاختبار أطروحتنا التي مفادها أنها لا توجد فلسفة دينية .

سندرس نصوص فيلسوفين ينطلقان من دين معين (المسيحية) . في المقام الثاني لإبراز أن الدين الفلسفي مستحيل , سنركز على دين خاص اعتبره البعض من الفلاسفة فلسفيا.

هنا ملاحظة منهجية تفرض نفسها. هناك الكثير من الأمثلة وهي كثيرة لا تمثل براهين في حد ذاتها. فهي فقط تلعب دورا توضيحيا ليس إلا في توضيح أطروحتنا.

2ـ هل فلسفات ليبنز وكانط فلسفات دينية؟

فالفلسفات الدينية التي سندرسها تتمثل في كل من فلسفة كانط وليبنز. لن ندعي بأننا سنخضع كتاباتهم لتحليل شامل لفلسفتهم الدينية , لكن فقط نشير إلى المواطن أو المقاطع التي يحاولان فيها تبرير معتقداتهم الدينية عن طريق الفلسفة. على سبيل مثال مقطع من كتاب" خطاب الميتافيزيقا" لليبنز يعطينا دليلا على مخرج غير مبرر لا فلسفي سواء في المشكلة المدروسة أو في المنهج المتبع.هذا يعني انه خارج نشاطه الفلسفي , بإمكان الفيلسوف كتابة نصوص يعرض فيها حقائق دينية أو أدبية؛ بشرط أن لايؤكد بطريقة مضمرة أن الأمر يتعلق بنصوص فلسفية؛ أو بالتحديد ما يتعلق بهذا المقطع المذكور أعلاه كما يشير إلى ذلك العنوان بصراحة.

بعد تعريف الإله "ككائن مطلق وكامل" وشرحه لمقتضيات مفهوم الكمال , يستخلص ليبنز أن " الإله يتصف بالحكمة العالية واللانهائية وأفعاله أكثر كمالا" و" كلما تعلمنا وتنورنا من الكتب السماوية , كلما وجدناها مرضية لناو لتمنياتنا". مع ذلك , هناك الكثير من الاعتراضات ذات الطبيعة الفلسفية مادمنا في الفلسفة. بالمقابل نجد أن ليبنز يخرج من الفلسفة عندما يكتب: " هكذا" أنا بعيد كل البعد عن أولئك الذي لايعتقدون بوجود قاعدة الخير

والكمال في طبيعة الأشياء أو بكمال الله وان الكتب السماوية ليست جيدة إلا لأنها مصدرها الله. اذاكان الأمر كـذلك فـالله يعلـم بأنـه هـو مصـدر الكتـب السماوية ولم يعمـل إلا علـى معاينتهـا فوجـدها جيـدة كمـا نجـد في الكتـاب المقدس.

فالأهمية التي تحظى بها سلطة الكتاب المقدس كبيرة في الاستدلال الليبنزي.: فالله رأى كتبه ووجدها جيـدة, لان هـذا مـاتبرر بـه الكتـب السـماوية بأنهـا مقدسة بدون تبرير. لكن بمجرد القبول بسلطة الإنجيل, لن يكـون هنـاك أي استعداد لأي اعتراض فلسفي:فهو غير قابـل للـدحض بـالمعنى الـذي أعطـاه بوبر.

فالاستدلال الليبنزي واضح جدا على هذا النحو :

1- الكتاب المقدس مستلهم من الله

2-والحال أن الله يتصف بصفات أخلاقية كـثيرة مـن بينهـا انـه لايغـش ولا يغش.

3- إذن الكتاب المقدس يقول الحقيقة .

4- الكتاب المقدس يقول بان الله بعد أن أرسل رسالاته وجدها جيدة.

5-إذن الله يمكنه أن يتحقق من رسالاته برؤيتها.

6- إذن فالأشياء جيدة بطبيعتها بمعنى في ذاتها لان الله هو صانعها.

يمكن بطريقة لامبالية أن نقلب نظام الافتراضات الأول والتاني. تبقى الوهية الكتب السماوية هو العماد الرئيسـي لهـذا البرهـان.وبالتـالي إفحامـه يسـتلزم بالضرورة كل البرهان.

والحال أن إثبات أن "الكتاب المقـدس مسـتوحى مـن الله" لـيس ولـن يكـون أطروحة فلسفية. نؤكد على أن الاسـتدلال الليبنـزي الـوارد في كتابـه "خطـاب

الميتافيزيقا ليس له أساس فلسفي وآي نسق فكري يعتمد على شيء من الوحي بدون ان يبرره العقل ,لن يستحق الوصف بالفلسفة.

بالمقابل نجد اسبينوزا يطرح مسالة الكتب السماوية طرحا فلسفيا, لكن بتصور جديد للإله يخالف التصور الديني.حينما يكتب:" فالأغلبية التي تريد أن تفهم الكتب السماوية وتحاول استخراج المعنى الصحيح تطرح منذ البداية الحقيقة الإلهية للكتاب بأكمله".

من الواضح , أن تعبير الحقيقة الالهية مجرد لغو وبالتالي فالقيام ببحث دقيق للكتاب المقدس هو الكفيل بالقول بأنه يقول الحقيقة أم لا. بالنسبة لليبنز فالتوراة تقول الحقيقة, لان الله مصدرها هذا على الأقل ما يمكن افتراضه في غياب أي تبرير آخر.

في كتاب كانط " الدين في حدود العقل البسيط" , يحاول أن يظهر لنا أن المسيحية ليست دينا سماويا فقط بل هي دينا طبيعيا أي عالميا وكونيا: أي إنسان يملك عقلا عمليا يمكنه الوصول إلى المبادئ السامية للمسيحية والتي هي نفس مبادئ العقل العملي.وللبرهان على هذه القضية , انكب كانط على تأويل دقيق لموعظة بابوية , التي اعتبرها تحتوي على الأسس الأخلاقية للمسيحية.وهنا نجد أيضا التمييز الذي وضعه كانط في كتابه السابق الذكر بين العمل بالواجب والعمل وفق الواجب . إليكم هذا المقطع"لقد سمعتم ما قاله الكتاب المقدس :" لاتزن" جيد جدا. أقول لكم : كل من ينظر إلى امرأة بشهوة فقد ارتكب بالفعل جرم الزنا". كانط يفهم هذه الآيات أنها إدانة للنفاق كسلوك خارجي فقط, لأنه متوافق خارجيا مع تحريم الزنا ومع ذلك من يخاف هذا القانون اذاكانت الرغبة حقيقية جدا.

بصفة عامة , يذكرنا كانط بان تعاليم المسيح لن تكون مختلفة عن القانون العبراني. , لكن قام بتأويله ليتطابق مع العقل العملي.لنلاحظ أن للوصول

إلى الاقتناع بان التوراة متطابقة مع العقل العملي , لابد للمسيح من تأويل التوراة. ثم نجد حتى كانط نفسه يقوم بتأويل تعاليم المسيح لإعطائها بعدا فلسفيا وعموميا بين الناس.

على أساس هذه التأويلات المتتالية , نحاول أن توضح تطابق تعاليم المسيح مع العقل العملي. من هنا يمكن أن نوجه أول اعتراض على كانط: دين طبيعي وعالمي كل إنسان بإمكانه الوصول إلي الحقائق التي يعلمها.إذا كان محيرا منذ البداية أن الله أرسل كتبه السماوية إلى كل الناس , حاملة قوانين أخلاقية ثاوية في عقو لهم سيكون من المدهش أن هذه الكتب السماوية وخاصة العهد القديم تخضع لتأويلين؛ اقل ما يقال عنهما أنهما غير متطابقين؟ إذا أضفنا إلى ذلك , أن الكتاب المقدس الأصلي الذي من المفترض انه مستوحى من الله ؛يعج بالكثير من ا لتناقضات الشيء الذي يشوش على أصالة وقيمة هذا الكتاب المقدس.ألا يحاول كانط أن يقيم فلسفته الأخلاقية بالاعتماد على سلطة الكتاب المقدس؟

بالإمكان الاعتراض على الأهمية الكبيرة التي يعطيها كانط للمسيحية في فلسفته الأخلاقية: لكن بإتباع الدين الأخلاقي الذي لانجد من الأديان من يعبر عنه أكثر من المسيحية..

فهذا التأكيد المكتوب بين مزدوجتين , غير مبرر وينم عن تعصب كبير.فالأمر محير مادام نصل في النهاية إلا أن المسيحية ليست إلا نسخة مطابقة لليهودية.إذا كان المسيح حسب أقواله جاء ليتمم رسالات الأنبياء فليس هناك في العمق أي اختلاف بين اليهودية والمسيحية .وحتى لو كان هناك اختلاف فلن توصف المسيحية بأنها ديانة أخلاقية وفي حين أن اليهودية تحرم من هذا الوصف.

فالسؤال الدقيق يتمحور على الأقل حول ما نسميه أخلاقيات الثواب : الجزاء للمصلحين والمتقين , العقاب للفاسدين والعصاة.إذا كان من غير المرفوض أن التوراة تحتوي أحيانا على فلسفة أخلاقية واردة في سفر جوب وسفر الجامعة المدانة لها .غير أن كانط لا ياخد بعين الاعتبار, عندما يلاحظ أن العادل يعاني أحيانا من أفات طبيعية ذات مصدر ألاهي وأحيانا نجد الإنسان غير الصالح ينعم بالثروة.كل احد مدعو إلى العودة إلى الحكمة الالهية بدون كشف النوايا.

لنفترض على كل حال, أن اليهودية بطابعها لاأخلاقي غير مبنية على أساسها الذاتي. فالأمر الأكثر تناقضا هو أن كانط بنقده الضمني لأخلاقيات اليهودية يتهم بالضرورة التوراة حيث تظهر أخلاقيات الثواب مباشرة. والحال ا ن هذه التوراة باختلاف أسفارها التي نضعها جانبا , وظفتها المسيحية تحت اسم العهد القديم. البحث عن الحظوة الدينية هل هو غائب أو حاضر في الكتب نفسها سواء المعتمدة من طرف اليهود أو المسيحيين؟ هنا يظهر بشكل لافت التحيز الذي يبديه كانط لصالح المسيحية مما يجعل أية موضوعية فلسفية قبلية عير ممكنة.نؤكد على أن هذه الموضوعية عليها أن تكون قبلية بدون أن تكون بالضرورة بعدية.

لكن كانط لا يبرهن إطلاقا على تفوق المسيحية في المجال الأخلاقي. من الممكن القول بان العهد القديم هو الأخر مليء بأخلاقيات الثواب التي يقف عندها كانط صامتا. في نفس المنطق يكتب: لا يوجد إلا دين حقيقي واحد كيف يمكن أن تكون المسيحية هي الدين الحقيقي والمسيح نفسه جاء ليكمل الدين المحرف أي اليهودية؟

أخيرا و من خلال ما كتبه كانط يتبن بأنه متسرع واقل فلسفيا : اقبل هذه القضية كما هي وبدون برهان: أي عمل يفكر فيه الإنسان للتقرب من الله بعيد عن السلوك الطيب فهو وهما دينيا وعبادة خاطئة: هناك بعض

السلوكيات التي تقرب من الله لكم من شبه مؤكد هو أن السلوك الحسن هو ما يرضي الله.

إذن فهذه القضية تحتاج إلى برهان, إذا كانت ممكنة.هناك الكثير من الشواهد التي تدل على أن كانط أسس فلسفته الأخلاقية على أساس غير فلسفي آي ديني بطبيعة الحال.

3ـ الكاثوليكية هل هي دين فلسفي؟

سنحاول دراسة الدين الذي يقال عنه انه فلسفي،فاختيارنا للمسيحية ليس لأنها منتشرة في مجتمعاتنا المسماة لاتينية بل لان نسقها الديني منظم بما فيه الكفاية مقارنة مع الأديان الأخرى.

هناك ملاحظات منهجية تفرض نفسها عل كل حال. سبق لنا وان عالجنا فكرة أن التأسيس الفلسفي لا يمكنه أن يكون خارج الفلسفة.لهذا فالطريقة التي تبدأ بها أية فلسفة مهم للغاية. لنشير إلى أن البداية ليست بالضرورة بادية في الكتابات الأولى للفيلسوف.

هكذا فالشك المنهجي لديكات لم يبدأ في كتاباته الفلسفية الأولى. إذا كان بعض الفلاسفة يظهر على أنهم غير مرتبطين بالبداية الفلسفية الأولى, فلأنهم يعتبرون أن ليس هناك بالضبط ما يقال حول تأسيس الفلسفة أو أيضا لان كل تأمل فلسفي يساهم في التأسيس الفلسفي.

حتى الدين نفسه نجد نقطة ا انطلاقه الوحي الذي هو خارج العقل و الإنسان نفسه.بالفعل هذا ما وجدنا في دراستنا لنصوص كانط وليبنز باعتمادهما على معطيات دينية خاصة وبدون برهان فلسفي عليها.

سنجد هذا العامل الخارجي في التأسيس للكاثوليكية : في نقطة انطلاق أي تأمل فالكنيسة تتعهد بان تكون حارسة الرسالة السماوية ..فالمعرفة التي

تقدمها للإنسان لادخل له فيها فهي مستلهمة لأقوال الله" فالأمور واضحة إذن: فالحقائق الدينية هي سابقة على كل تأمل بشري. بالنظر إلى مصدرها الاهي فهي غير قابلة للدحض.فقبل أي تفكير بسيط , يعرف الفيلسوف الكاثوليكي إلى أين تتجه فلسفته؟ فهذه الأخيرة ليس لها إلا دور ثانوي في تأكيد الحقائق الدينية السابقة على كل تأمل فلسفي. وفي نفس السياق يقول جون بول الثاني:" الكنيسة من جهتها ستعمل على تشجيع كل المجهودات التي يبذلها العقل للوصول إلى حياة كريمة للناس.

فهو يرى بان الفلسفة أداة مساعدة لمعرفة الحقائق الأساسية لحياة الناس. وفي نفس الوقت فهو يعتبرها تقدم مساعدة أساسية لتعميق الإيمان الديني ولإيصال الرسالة الإنجيلية إلى بقية العالم" وهذا ما نعتبره يذهب في اتجاه مضاد للفلسفة ووظيفتها . وفي نفس السياق نجد البابا جون بول الثاني يدين الكثير من التيارات الفلسفة : الانتقائية والتاريخانية والعلموية والبراغماتية والعدمية" فهذه التيارت يعتبرها خطيرة وخاطئة في نفس الوقت.

لايمكننا إلا أن نرفض أن يوصف أي فكر بالفلسفة , يرفض المناقشة حتى ولوكان عقلانيا؛ فمن رهانات الفلسفة الروح النقدية والانفتاح على التيارات الأخرى.

واعون بماهية الفيلسوف وبكونه لن يستفيد من أية قضية غير قابلة للدحض. بعبارة أخرى , فالفيلسوف له مصلحة في انتقاد أفكاره حتى يتبين صدقيتها. بالمقابل نجد أن المذهب الديني لن ينظر إلى النقد البشري إلا من زاوية العطف أو الاحتقار أو العنف, لكن ليس حقيقة كما لا نراه إلا إنصاتا حقيقيا.

يمكن القول بان الحقائق الدينية تسبق أي تأمل فلسفي. لكن ألا يمكن القول بان الإيمان بالحقائق الدينية لا يمكنها أن تكون بالنسبة لها مبررة فلسفيا ؟

ليس الأكثر من أن يعترف بذلك المذهب الكاثوليكي: الاعتقاد في كون الحقائق الدينية لا تظهر حقيقية بالاستناد على نور عقلنا الطبيعي.

على كل حال، حتى يتماهى الإيمان مع العقل، وضع الله شواهد خارجية لوحيه: معجزات المسيح والقديسين. النبوءات، عالمية وقدسية الكنيسة، انتشارها واستقرارها.

هل يوجد عقل الفيلسوف في عداد هذه اللائحة أو علامات يقينية للديانة المسيحية؟على الأقل هذا ليس واردا.

خلاصات

بقراءتنا للفلسفات الدينية لليبنز وكانط , نجد أن فلسفاتهم تخترقها الكثير من العيوب والنواقص , ليس فقط باعتبارها أخطاء تمس بنية فلسفتهما؛ لكن أيضا التسليم بسلطة الكتاب المقدس وبدون دليل.يمكننا الاستنتاج بان أية فلسفة دينية إما أن تكون خارجة على الدين , إذا كانت الفلسفة تسبق الدين؛ وإما خارجية على الفلسفة , إذا كانت كما وجدنا في دراسة كانط وليبنز بان الدين يسبق الفلسفة.

هذا لا يعني بالضبط أن الفيلسوف بالضرورة لا ديني.مادام أن الإنسان قبل أن يكون فيلسوفا , فهو مثل كانط وليبنز له معتقداته الدينية.لكن عليه أن يشرعن معتقداته الدينية باستدلالات فلسفية وإدماج دينه في فلسفته.ويمكنه أن يشرح لماذا تركت فلسفته مكانا للدين. ويمكنه كما فعل باسكال من قبل إبراز العقل وبالتالي الفلسفة محدوديتهما الذاتية.:"الإجراء الأخير للعقل هو تعرفه على لانهائية الأشياء التي تتجاوزه ..."

فالفيلسوف يمكنه أن يكون متدينا , لكن لن يكون كذلك باعتباره فيلسوفا. فالفلسفة يمكن أن تصل بنا بدون مناقشة إما إلى التوحيد أو تعدد الآلهة. لكن الخطوة التي تصل بنا إلى التوحيد هي نفسها التي ستخرجنا من دائرة التفلسف.

ففرضية الدين الفلسفي , هي مرفوضة من البداية . أما الإلحاد فهو ليس إلا رفض لتصور خاص لإله أو للا لهة. وهذا ما نجده عند اسبينوزا مع اعترافه بوجود اله , يمكن اعتباره ملحدا؛ بالمعنى الذي يرفض به وجود إله مجسد على شكل بشري.ونفس الأمر ينطبق على الفيلسوف مارسيل كونشيه الذي يهاجم بلا هوادة فكرة الإله القوي والطيب في نفس الوقت.: " كما ا نه لا يظهر في اللحظات التي ينبغي أخلاقيا أن يظهر فيها وإذا كان موجودا بالفعل فهو مذنب . فمفهوم الإله المذنب والشرير متناقض , لهذا يجب الاستنتاج بان الإله غير موجود."

فهذا الاستدلال وغيره من الاستدلالات الفلسفية ليست في منأى عن النقد الفلسفي. لكن هناك الكثير من الاستدلالات العقلانية التي من الممكن حتى المتحمسين دينيا متابعتها بحس نقدي. فالإلحاد يمكن أن يتخذ طابعا فلسفيا أو من الممكن أن تكون الفلسفة نفسها الحادية.

فلسفة التاريخ:الدين و الفلسفة والغائية

- من اليهودية الى ارسطو .مرورا بكانط وانتهاءا بهيغل

التفاؤل من الله والتشاؤم من الإنسان- مثل عربي-

الغائية هي بديل فلسفي. فهذا الاختيار يعترف بوجود قضية غائية.ويفترض هدفا أخيرا.كما انه يرى في الخلق علامة جوهرية أو متعالية منذ البداية. فهذا المنظور يسمى الغائية , الذي يتعارض مع النزعة الميكانيكية.

ففلسفة التاريخ هي فرع فلسفي يهتم بالتأمل في معنى ولا معنى الإنسانية . وعلى ما يبدو لي هناك 3 مقاربات لفلسفة التاريخ:-

الأولى تعترض على أي محاولة للتأمل في المعنى الأخير للإنسانية . وهذا هو موقف اغلب التيارات الفلسفية المعاصرة لا تهتم إلا بما هو راهن والى حد ما المستقبل القريب.

الثانية :تختلف عن الأولى, حيث أن هناك غاية للبشرية تصبو إليها وهذا ما نجده عند كانط وهيغل وماركس؛ بالإضافة إلى اوغوست كونت وتوما الاكويني..

المقاربة الثالثة: تهتم بالغائية لكن من اجل الطعن في جدارتها وأهميتها , فمثلا نجد شوبنهمر يرفض فكرة تقدم الإنسانية ,ونيتشه يعترف بوجود تقدم للإنسانية ؛لكن في الاتجاه الخاطئ.

تاريخ فلسفة التاريخ قبل ولادة المسيح عليه السلام

موسى وارسطو

لفلسفة التاريخ بدايات عديدة . منها الغائية . وفكرة القيامة هي واحدة منها كذلك . نجد فكرة الغائية لأول مرة في فلسفة أرسطو . في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخس يتحدث عن الغائية الكامنة في طبيعة الأشياء.لكن هذا المبدأ الايجابي لن يظهر جيدا إلا مع اليهودية. في القرن الثالث قبل الميلاد.وحسب اليهودية فان البشرية تتطور لغاية إقامة مملكة مسيحية عالمية . فظهور الملكوت الأرضي يعني "نهاية الأزمان" القرون الكبرى المنشئة للروحانيات أن تكون فيلسوفا هو أن تعالج بعض من المشاكل , لكن ليس على الصعيد النظري فقط بل على الصعيد العملي كذلك."هنري دافيد تورور".فالقرن السادس والخامس والرابع قبل الميلاد عرف نهضة فلسفية دينية كبيرة. حيث نجد الهندوسية واليانية والبوذية والطاوية واليهودية..إنها أسست قواعد للتجربة الداخلية والباطنية. ففكرة التقدم الايجابي تأسست في تلك القرون المثمرة فلسفيا ودينيا. حيث تأسست مع كتابات أفلاطون.بالإضافة إلى أن الحب تطور تدريجيا مع الرغبة البدائية حتى النشوة.لكن مع ذلك فأفلاطون ينتمي الى عالم قبل غائي. وكما نجد عند الفلسفات الأسيوية فتلميذ سقراط نجده يهتم بالتطور الفرداني. وحتى السياق الذي كان يعيش فيه سواء السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي لم يسمح له بتصور فكرة التقدم البشري.

التأثير الحاسم للديانات التوحيدية

في المقابل نجد أن الديانات التوحيدية اهتمت كثيرا بتطور الإنسانية. فإنجيل دانييل في القرن الثالث قبل الميلاد وضع أسس فكرة القيامة.

. ثم جاءت أناجيل يوحنا وبولس لترسخ هذا المفهوم. وفيما بعد جاء كبار الفلاسفة المسحيين أمثال توما الاكويني واغسطين لغرسها في الوجدان المسيحي نهائيا .

كانط وهيغل والعقلانية

لكن الرائد في العقلانية بدون منازع هو الفيلسوف الألماني كانط.

فهو يعتبر من كبار الفلاسفة الذين اهتموا بمستقبل البشرية.كما انه من الأوائل الذين انطلقوا من العالم المعيش وليس من فكرة الله .هيغل اعطى بعدا خاصا لهذا العمل الفلسفي.

وأثراه من ناحيتين/ الأولى مادية تحقق التاريخ في المطلق والثانية مثالية آي المطلق نفسه.

فكل الأفكار المطروحة الآن هي من بنات أفكار هيغل وكانط. فالمفكرون الاشتراكيون والفوضويون (سان سيمون و فورييه ' ماركس ..)عمقوا التوجه المادي والاجتماعي للنوع البشري. فهم عملوا على تحقيق سريع للسعادة الجسدية و الاجتماعية للإنسان..

مأزق فلسفة التاريخ

المادية والمركزية وتجاهل البعد الروحي

فالدرس المستفاد من فلسفة التاريخ أن الناس لا يستفيدون من التاريخ (هكسلي). منذ بداية فلسفة التاريخ(كانط وهيغل وماركس وفوكوياما) إلى يومنا هذا ؛تعرضت لنقد شديد بل إلى حقيقة مصداقيتها..

هناك ثلاث اتجاهات رئيسية متناقضة دفعت في هذا الاتجاه:

1- اتجاه تغيير راديكالي

للمجتمع بدون اعتبار قدرات الإنسان.

2- وهم التربع على قمة البشرية.

3- تجاهل البعد الروحي.

- **الاتجاه الأول: استصغار الوقت الكافي لتغيير البشرية**

مفاجئ للعالم. فنظرياتهم تدعو إلى العنف أو إلى الثورة. وأمام القوة الكبيرة لبعض السلطات يبقى العنف الثوري هو السبيل الوحيد امامهم. لسوء الحظ، فإن هذه التغيرات الجذرية هي السبب في التسارع الحاد الذي يعرفه المجتمع (الثورات الشيوعية).

اليوم العالم بكامله دخل إلى عصر الديمقراطية. ما لم يتلاعب بهذا النموذج الذي يسمح لقوى المعارضة بالتعبير عن نفسها. في ديمقّراطية شرعية لن يكون للعنف أي معنى.فالثورات اللاعنفية (غاندي ولوثر كينغ)تتفوق عندما تكون على حق. بفضل الثورة الديمقراطية استطاع الوعي أن ينوب عن العنف في تغيير الإنسان.

- **الاتجاه الثاني : مجد الفيلسوف**

هناك من الفلاسفة الغائيين الفخورين باكتشافاتهم؛ من اعتبر بان الانسانية قد اقتربت من اكتمالها. لكن هذا النوع من التقدير الخاطئ يتناقض مع المنطق السليم.الذي يمكن أن يضعف مصداقية نظرياتهم .

هيغل رأى في نابليون روح العالم , فوكوياما ارتكب نفس الخطأ ؛عندما ربط بين نهاية الحرب الباردة ونهاية التاريخ. حسب فوركويا فنهاية الصراع الاديولوجي وتاليه الديمقراطية الليبرالية أهم ما يميز نهاية التاريخ.

فالتاريخ أمامه الكثير من الأيام الجميلة حسب وجهة نظري. فظهور منظمة الأمم المتحدة بشكل يجسد العدالة والحق لازال بعيدا. فهذا أمر لابد منه لإزالة الصرع الاديولوجي.

فيما يخص التفاؤل غير اللائق , ارتكبت النزعة الميكانيكية ذات الطابع العلمي نفس الأخطاء مرتين. فهي تريد أن تثور بسرعة النظام وتتصور قرب الاكتمال البشري.

فالأمر يتعلق بتشويه كبير ومغالطة جسيمة.للوصول إلى كمال لا يمكن تجاوزه , لابد للبشرية من قطع الكثير من المراحل ولابد للكثير من العقد إن تحل. لابد من الأخذ بعين الاعتبار لكل هذا أثناء زيارتكم لهذا الموقع.

- **الاتجاه الثالث / تجاهل البعد الروحي**

القرن التاسع العشر تميز بعودة البعد الروحي .فقرن فرويد وداروين أدى إلى تطور الاتجاه المادي . حيث كانت الكنيسة رجعية ومتواطئة مع السلطة . إذن الفلسفة تجاهلت البعد الغائي لتركز جهودها نحو ما هو ملموس.

نعم للمادية نواحي طيبة , فهي تساهم في التقدم التقني والعلمي. بالإضافة إلى دورها في الرفاهية وحرية التصرف والفكر والاعتقاد.فهي تفتح الأبواب للتمتع بمتاع الدنيا.

فأي مستوى أخر للتطور بدون تأمل روحي لن يودي بنا إلا إلى العدمية. وبدون البعد الروحي سيتجه الإنسان نحو التوحش والهيمنة.

فالقيم الإنسانية ليست مغطاة لجيناتنا بما فيها الكفاية , لنتخلى عن البعد الروحي.

بالنسبة للمادية الخالصة فالإنسان يختزل إلى مكوناته المادية. أوالى قيمته المادية أو شكله. من هنا فالإنسان لا يمكنه أن يجد معنى لوجوده في ظل هذه التصورات المادية.

فالإنسانية لم تكتشف البعد الروحي صدفة . عندما يحاول أي مجتمع أن يلغي هذا البعد الروحي فانه سيقصي مرجعياته الكبرى. وخير دليل على ذلك عودة الدين في روسيا بعد عقود من الإلحاد. بنفس الطريقة نجد أن حالة الاختناق الدينية التي تسببه العولمة ,تساهم في عدم توازن روح العالم الغربي.

بدون أفق رحب يجد الإنسان نفسه محشورا في عالم بدون معنى. فالدين كما قال ماركس هو أفيون الشعوب . لكن اليوم السوق هو من يجسد الأفيون.

منطق فلسفة التاريخ

نهاية التاريخ ليست الآن

المستقبل تم خلقه لتغييره.(باولوكويليوو)

دائما الفيلسوف يجد في حاضره بمثابة نهاية للعالم , فهيغل رأى في نابليون روح العالم. وفي نفس الاتجاه يذهب فوكوياما إلى ان التاريخ توقف عندما لم يعد هناك صراع اديولوجي بعد نهاية الحرب الباردة.

على ما يبدون سيأتي اليوم ليقول الفلاسفة هذا القول بحق, لكن ليس اليوم. على البشرية قطع الكثير من المراحل للوصول إلى كمالها.

يجب تحقق هذه الانتصارات الجديدة قبل الدخول إلى السلام الأبدي العزيز على الفيلسوف كانط.

يونغر, هيدغر والعدمية

على امتداد خمس سنوات, دخل كل من ارنست يونغر ومارتن هيدغر في نقاش فلسفي حول العدمية ؛ من خلال نصين مهمين لهما ظهرا في الخمسينات بمناسبة الذكرى الستين لميلادهما .فدراسة ومقارنة هذه النصوص مهمة جدا لنعرف نقاط الاختلاف والتشابه بينهما ,بالرغم من العلاقة الوثيقة التي كانت بينهما لمدة طويلة. نقدم هنا عرضا موجزا.

في مقاربته التي يريدها أن تأخذ شكلا طبيا أي تشخيص وعلاج. يؤكد يونغر بداية أن لا سبيل لعلاج العدمية بدون إعطاء تعرف جيد لها.مرددا فكرة نيتشه القائلة بان العدمية هي صيرورة يتم بها وفي إطارها تجريد القيم العليا من قيمتها(اردة القوة) ,ويؤكد على أن ما يميز هذه الصيرورة هو سقوط القيم ومن ثم غياب القيم التقليدية خاصة القيم المسيحية.

بالإضافة إلى ,انه يرفض الفكرة القائلة بان العدمية في جوهرها عبارة عن ظاهرة فوضوية.' يتبين لنا مع مرور الوقت أن العدمية تتناسب مع الأجهزة الكبرى للنظام, ونفس الأمر عندما تتخذ شكلها النشيط وتنشر قوتها. تجد في النظام ركيزة مواتية لها؛فهي تطوعه لصالحها...(...) فالنظام لا يخضع لا كراهات العدمية لكنه مكون لها.' (48-52).

بهذا المعنى العدمية لا تعني الانحطاط. إنها لاتسير جنبا إلى جنب مع الانحطاط ولكنها بالأحرى نتاج الرجال الذي يسيرون قدما إلى الأمام مثل الآلات الحديدية والذين لا يتأثرون بأية كارثة تضربهم.'(ص 57). بالموازاة مع ذلك ,فالعدمية ليست مرضا. فهي بالعكس مرتبطة بالصحة البدنية' (ص54). فالعدمية هي بالأساس تجريد القيم من قيمتها: اتجاهها الثابت هو دفع العالم مع كثرة تناقضاته ,إلى قاسم مشترك'(ص 65). للمساهمة في الانتقال من مجتمع أخلاقي إلى اندماج أوتوماتيكي' (ص 63) .الذي يجمع بين التعصب وغياب الحس الأخلاقي مع كمال التنظيم التقني؛ تلكم أهم صفاته الجوهرية. وعندما يتحدث يونغر عن العدمية فانه يشير بالأساس إلى نموذج الدولة الشمولية وخاصة الدولة النازية. في الحقيقة فالرايخ الثالث يتماهي مع حالة المجتمع التي ذكرناه سابق حيث نجد الجميع يخضع لسلطة مطلقة مع تنظيم أوتوماتيكي ,

في حين أن الحس الأخلاقي غائب كليا يتماشى مع تمجيد كبير للصحة الجسدية'.

فالسؤل المهم هو إذا ما كان ما يطرحه يونغر يتعلق بالعدمية أم لا. ألا يتعلق الأمر ببساطة بنظام شمولي , مستغلا التقنية لصالحه؟

فيونغر يعبر عن شيء من التفاؤل من خلال عنوان كتابه "مرور من الخط". برجوعه إلى نيتشه ودويستوفسكي' لاحظ أنهم بنقدهم للعدمية لم يمنعهم من التعبير عن تفاؤلهم , سواء نيتشه الذي يرى بان العدمية من الممكن تجاوزها في أي مستقبل أو عند دويستوفسكي الذي يرى بان العدمية هي مرحلة ضرورية في إطار حركة ذا اتجاه محدد"

فيونغر هنا يستعيد الفكرة القائلة :بان بعد العسر يأتي اليسر. أو بالتحديد إلى اتجاه يدفعه بقوة إلى عكس ما تعنيه العدمية. هكذا يقول في الثلاثينات "يجب أن نخسر الحرب لنربح الأمة". وفي هذا السياق يستشهد ببرنانوس الذي يقول :" لاينبثق النور إلا من عتمة الظلمة. فالتفوق الكاسح للعدو هو الذي ينعكس سلبا عليه".(ص 37-38).

والحال أن إحساس يونغر, بدا يدفعه إلى الاعتقاد بان المرحلة الحرجة قد مر منهاالانسان وبدأنا نخرج من العدمية. فهذا التأكيد ينبع من التماثل الذي بين العدمية و التوتاليتارية. كما كتب جوليان هرفييه :" إذا اعتقد يونغر بتجاوز منطقة الصفرالمطلق ,بانهيار هتلر الذي جسد الشخصية العدمية, فليس هناك شيء من هذا(مقدمة ص 13) (2). في كتابه انكب يونغر على وصف العالم كما هو , حتى يتوقع إمكانية تجاوز الطرف الأخر من الخط. فاستنتاجه يبدو متواضعا. فلمواجه العدمية يقترح علينا يونغ الاستعانة بالشعراء و الحب .فهو يدعو إلى انشقاق فرداني والى فوضى أصيلة. "قبل كل شيء – كتب – علينا أن نجد سلامنا الداخلي. إذن العالم سيتغير"

فمقاربة هيدغر مختلفة عن يونغر. فنص هيدغر جاء ردا على كتاب يونغر , الذي يكن له الاحترام والتقدير؛ لا ليقدم بديلا عن ما طرحه يونغر لكن من اجل أن يقد وجهة نظر أخرى في الموضوع. فتغيير العنوان لأمر جلي منذ البداية. في حين اختار يونغر الحديث عن :"حول الخط" بمعنى "ماوراء الخط"

, أما هيدغر فاختار الحديث "حول الخط" بمعنى "بصدد الخط" معلنا عن قناعته بان الخط لم يتم تجاوزه وكذلك رغبته في طرح الأسئلة حول الأسباب التي لن تجعلنا نتجاوز الخط. عبر طبوغرافية يونغر يصرح هيدغر بوضوح , انه سيضيف إلى طوبولوجيا الخط" ترى وتذهب خارج الخط، إنا فرح لهذا الخط الذي قدمته. فكلا الخطين يمارسان التأثير نفسه"(ص 203) .

فهيدغر كما فعل ذلك يونعر تحدث عن إمكانية تقديم تعريف جيد للعدمية." بتعلقنا بصورة الخط – كتب- نكتشف بان العدمية يخترقها فضاء وهو نفسه محدد من طرف موقع. الذي يحتوي على مجموعة في جوهره. فهذا الموقع هو الذي يحدد مصدر جوهر العدمية وانجازها" (ص 200). متسائلا حول اكتمال العدمية التي أصبح العالم مسرحا لها – على اعتبار أن العدمية هي الحالة الطبيعية للإنسانية- الذي يفرض البحث عن موضعة موقع "الخط" الذي يؤشر على جوهر العدمية. فهيدغر يعتبر أن طرح السؤال حول حالة الإنسان في علاقته بالعدمية يفرض تحديدا جوهريا. فلفهم العدمية يستلزم أن نعيد الفكر إلى احترام جوهرها. فالجواب سيكون معطى سلفا. فهو حاضر في كتابات هيدغرفلسفية . فالعدمية في نظر هيدغر تمثل النتيجة الحتمية لنسيان الكائن لمدة طويلة تبدأ من سقراط وأفلاطون مرورا بالمسيحية لتصل في الأخير إلى الأزمنة الحديثة.

فجوهر العدمية يكمن في "نسيان الكائن" (ص 247). فالعدمية هي نسيان الكائن السائر في نهايته. فهنا يسود العدم.فنسيان الكائن يعني أن الكائن يتحجب الذي ما يلبث ينسحب مكشوفا ومتواريا عن فكر الإنسان, لكنه أيضا انسحاب وقائي: "في مثل هذا الانكشاف يكمن جوهر النسيان". فالنسيان هو اختباء الكائن- الحاضر لصالح الموجود –الحاضر. في الميتافيزيقا الغربية الله هو الكائن الأعلى. فالميتافيزيقا لا تعرف إلا التعالي أي فكر الكينونة. لهذا نجد

انه محظور عليها؛ ليس فقط التفكير في الكينونة بل حتى البرهنة عن ذاتها الخاصة. فهيدغر يحدد بصراحة: انه عندما تسود إرادة الإرادة عندها يكتمل جوهر العدمية. فهنا المقصود هو فكر نيتشه. فهذا الأخير في نظر هيدغر بالرغم من كتاباته المهمة والجذرية إلا أنها بقيت في إطار الميتافيزيقا الغربية. فإرادة القوة التي حللها هيدغرباعتبارها إرادة الارادة بمعنى أنها غير مقيدة بحدود ليست إلا شكل من ظهور الكائن من الموجود , وفي نفس المعنى فهو شكل من أشكال نسيان الكينونة" التي خاصة بجوهر إرادة القوة- يكتب هيدغر- الا تترك المجال الحقيقي الذي تظهر فيه إرادة القوة في الحقيقة التي هي نفسها أساسية".(ص 205).

لقد صرح نيتشه بموت الإله لكن ظلاله لازالت تخيم على الوجود. فالنقد الذي وجهه هيدغر لنيتشه هو نفسه الموجه إلى يونغر.

يرجع هيدغر إلى الكتاب الشهير الذي ألفه يونغر تحت اسم"العامل"سنة 1932 , ليشير إلى أن بنية الكتاب تتماهى مع بنية كتاب نيتشه"هكذا تكلم زرادشت" في داخل ميتافيزيقا إرادة القوة. فمجيئها يظهر القوة باعتبارها تفتيشا للعالم لأنها" تعبئة كلية"

في كتابه العامل لا حظ يونغر" من خلال التقنية يغير العامل وجه العالم". فالعمل ينتشر على وجه الأرض بالمعنى الذي تعطيه إرادة القوة. فهيدغر لا ينسى إشارة يونغرحول تطور التقنيات. كما انه الأول الذي أثار الانتباه لأهمية التقنية بالنسبة لحياتنا الملمو سة: معارك معدات الحرب العالمية الأولى.

فقد اثبت وبدون سبب أن عصر التقنية عصر جديد للإنسانية. فالظهور الكبير والعالمي للعامل لايماثله إلا الظهور الكبير للبرجوازي. في هذا النقطة خدع يونغر واعترف بذلك. وفي الأخير تغيرت رؤيته ربما بتأثير أخيه فريدريك

جورج (كمال التقنية 1946). بعد 1645 أقام يونغر الصلة بين العدمية والقوة الجبارة للتقنية باعتبارها ارادة للسيطرة على العالم والإنسان والطبيعة, وبدون حدود"(3). التقنية لا تخضع إلا لقواعدها الخاصة, قانونها الأساسي يتمثل في التوازن بين الممكن والمرغوب فيه: كل ما يمكن تحقيقه عن طريق التقنية يمكنه بالفعل أن يتحقق.

بدون تحفظ أثنى هيدغر على كتابات يوغر خاصة "العمل" و"التعبئة الكلية" , التي تستعير مفاهيم نيتشه مثل ارادة القوة. وهو مدين ليونغر بالفكرة القائلة بان سيادة التقنية هي البديل للعدمية النشيطة التي بمدا ت تنتشر من الآن فصاعدا في العالم. وفي نفس الوقت لامه هيدغر على عمد إدراكه لدور كتب نيتشه في إعاقة الوصول إلى الكينونة , فكتابه العامل "لم يخرج عن إطار الميتافيزيقا الغربية ص 212). ولام هيدغر صديقة يونغر بأنه بقي في إطار الشكل والقيمة ولم يخرج عنهما. فهذا الصورة يقول هيدغر بأنها تعتمد على" السمات الأساسية لإنسانية باعتبارها ذاتية أساس كل موجود"(...) فهي حضور نوع إنساني يمثل الذاتية النهائية التي تطبع نهاية الميتافيزيقا الغربية الحديثة وما تعانيه هذه الأخيرة.(ص 212-213). فعدم المشاركة في العدمية لا يعني أيضا أن تبقى خارجها.

للخروج من العدمية يقترح يونغر الاستماع إلى الطبيعة ومحاولة معرفة ماذا تريد الطبيعة , حتى ولو أدان الطابع القوي للتقنية فالأمر واضح جدا. يكتب يونغر:" في الوقت الذي سيتم تجاوز الخط سيظهر كائن جديد ؛ هنا سيبدأ ما هو حقيقي بالفعل". يرد هيدغر :" فالحديث عن شكل أخر للموجود يبقى ترفي وليس إشكالي؛ لان الكائن يعتمد على الشكل على اعتبار أن هذا الأخير لا يمكن أن نضيف له شيء ما هكذا "(ص 229). فهيدغر لايعتقد بتاتا , من الآن فصاعدا بان "الخط الصفر" خلفنا. بالنسبة له فاكتمال العدمية لا يشكل

النهاية." مع اكتمال العدمية فهي تبدأ المرحلة الأخيرة منها, التي تتوسع المنطقة بطريقة غير معهودة, لأنها ستسيطر عليها دولة طبيعية وتدعمها.

لهذا فالخط الصفر, حيث تقترب من نهايتها, لكنها غير مرئية من العالم" (ص 209-210). لكنه يضيف بأنه من الخطأ كما اعتقد يونغر بان الخط الصفر هو خارجي عن الإنسان عليه أن يتجاوزه. فالإنسان نفسه هو مصدر نسيان الكينونة. فهونفسه "منطقة الخط" فخط الفكر يقول هيدغر إشارة على اكتمال العدمية", فلا يوجد إلا أمام الإنسان؛ وبإمكانه تجاوزه. إذن تسقط فرضية العبور للوصول إليها". لكن أيضا تبقى أية محاولة لتجاوز الخط لا تخرج عن إطار هيمنة ميتافيزيقا نسيان الكينونة".(ص 247).

كيف يمكن للإنسان أن يتأمل في تجاوز العدمية؟ يجيب هيدغر: "عوض تجاوز العدمية, علينا أن ندخل اخيرا في تأمل جوهرها. هذه الخطوة الأخيرة هي التي تجعل العدمية خلفنا".(ص 247). فهيدغر يشارك يونغر رأيه بان العدمية لا تشبه لا من قريب ولا من بعيد المرض. لكنه يضيف إلى ملاحظته شيء جديد عندما يؤكد بان: "جوهر العدمية لايمت الصلة بما هو عدمي" (ص207). معنى أن المنطقة الأكثر خطورة هي التي تحافظ عليه. في هذا السياق فالعدمية من خلال المرض تؤشر على الاتجاه نحو العافية. فالدخول في تأمل جوهر العدمية: هذا يعني إعطاء إمكانية لتملك الميتافيزيقا. فتملك الميتافيزيقا هو بالفعل تملك نسيان الكينونة ومن خلال إمكانية الحجب تكشف الحقيقة (اليثيا). كتب يونغر: "باننا غير قادرون على تعريف العدمية على اعتبار أننا لا نتمثل جيدا العدم" (ص47).

يستشهد هيدغر بهذه الجملة للإشارة إلى القرب بين الكائن وجوهر العدمية. كما انه يعتبر أن لا تجاوز للعدمية بدون اعتبار تأملنا حول العدم عدمية."

العدم – يكتب هيدغر– حتى ولو فهمناه بالغياب الكلي للموجود, يبقى الغائب الذي ينتمي للحاضر باعتباره إحدى إمكاناته". إذا كان بالتالي أن سيادة العدم تطغى على جوهر العدمية وجوهر العدم ينتمي للموجود ومن جهة أخرى إذا كان الكائن هو قدر التعالي اذن فجوهر الميتافيزيقا يظهر كمكان لجوهر العدمية".(ص 236).فمكان جوهر العدمية المكتمل يحدث إذن حيثما ينتشر جوهر الميتافيزيقا لإمكاناته القصوى ويحاول الاجتماع معها.(ن م)أخيرا يكتب هيدغر: "فتجاوز العدية يفرض أن ندخل في جوهرها , يقوض هذا الدخول لإرادة التجاوز. فتملك الميتافيزيقا يدعو المفكر إلى نداء أصيل (ص 250).

إذن لتجاوز الخط , الذي يمنعنا من الدخول في تأمل جوهر العدمية ؛يجب الإعداد الجيد لخطاب قادر عل النفاذ إلى الكينونة. بكلمات أخرى يجب الابتعاد عن لغة الميتافيزيقا لأنها تمنعنا من الدخول إليها. "فالطريقة الوحيدة التي تمكن التفكير حول جوهر العدمية هو سلوك الطريق المؤدي إلى مأوى الكينونة". على هذا الطريق يمكن طرح التساؤل حول العدم. لكن التساؤل عن مأوى الكينونة يتلاشى إذا لم يغادر لغة الميتافيزيقا , لان التمثل الميتافيزيقي يمنع من التفكير في مسالة مأوى الكينونة".

والحال أن ما يلام عل يونغر من طرف هيدغر هو أن تفكيره بقي خاضعا لجوهر الميتافيزيقا. على اعتبار انه بقي وفيا للغة الميتافيزيقا التي هي مأوى جوهر العدمية. وهو نفسه نفى إمكانية ايجاد حل لما طرحه." بأية لغة يطلب هيدغر أن يتكلم الفكر الذي بإمكانه أن يصمم لتجاوز الخط؟ هل يجب على لغة الميتافيزيقا لإرادة القوة وللشكل والقيمة , الحفاظ على الجانب الأخر من الخط النقدي؟ وإذا كانت لغة الميتافيزيقا بالتحديد أو الميتافيزيقا نفسها لاتسمح بعبور الخط: بمعنى تجاوز العدمية (ص 224-225).

لن تمكن من دخول العدمية ما دمنا نتكلم بخطابها. لهذا يدعونا هيدغر الى تبديل الخطاب والى الصمت في العلاقة مع جوهر الكلام. فهو يدعونا إلى استقبال الكلام لتجاوز نسيان الكينونة. فهذا القول مناسب لجوهر الكينونة فهو قادر على الدخول إلى جوهرها. فهو يدعو إلى قول الفكر محددا بان "هذا القول ليس التعبير عن الفكر لكن هو نفسه هو طريقه وصوته" (ص 249). يجب الاستنتاج بان "اختبار قول التفكير الأصيل" ,علينا العمل في هذا الطريق.

كيف نستنتج؟ تكلمت حول الحوار الذي دار بين يونغر وهيدغر حول العدمية ,لكن هذا المصطلح لايعبر عنها كثيرا. فكلاهما ينطلقان من نفس المقدمات , لكنما يختلفان في النتائج. يتفقان كلية حول الفكرة القائلة بان العدمية تجد نفسها في التقنية الحديثة, لكن ليس بنفس القلق والتوجس. فيونغر يرى بان التقنية جوهرا جبارا, في حين أن هيدغر يرى بأنها متحققة في الميتافيزيقا. فيونغر يرى بان العدمية هي ا لنقيض للميتافيزيقا الغربية وللمسيحية, في حين هيدغر يرى بأنها نتيجة نهائية لهذه القيم .يونغر يحاول أن يعرف ما إذا كان الإنسان في علاقته مع العدمية قد اقترب من تجاوز الخط , بالمقابل نجد هيدغر يتحدث عن معنى التجاوز.

فهيدغر يستلهم كتابات يونغر للذهاب بعيدا , من اجل تعميق التأمل والتفكير, للدعوة إلى تغيير ه الذاتي. فيونغر يدعو "التيارات الجذرية" الرجوع إلى الغابة. أما هيدغرفيدعو إلى سلوك الممرالارضي المؤدي إلى الانكشاف والوضوح ,حيث الحقيقة ستخرج نهائيا من النسيان :بمعنى هذا الحجاب الذي غطى تاريخ العالم الغربي لمدة طويلة جدا الذي من خلال اكتماله نبحث عن المخرج.

الهرمونيطيقا

انه (هرمس) ابن زوس ملك اولمب وما يا حورية الأمطار , الذي يتميز بصفات المكر والخداع .

بالإضافة إلى السرقة والوقاحة؛ أصبح اله المسافرين والتجار.فاختير من الآلهة ليكون رسولهم وخير معبر عن إرادتهم. من هنا جاءت الهرمونيطيقا من الفعل اليوناني هرمس أي أول.

فلمدة طويلة تم الخلط بين التفسير والتأويل .

فيما بعد عرفت الهرمونيطيقا: بأنها العلم الذي يحدد مبادئ التأويل , أما التفسير فهو العلم :الذي يوظف ويطبق تلك المبادئ .لكن اليوم يتم التمييز بينهما بطريقة مختلفة. فمهمة التفسير هي عرض وإبراز التأويل الموجود فقط في النص.في حين أن التأويل مهمته تكمن في عرض وإبراز التأويل الحالي لتأويل النص. إذن فالتأويل هو تأويل التأويل أو تأويل مضاعف.

لفهم النص لابد من المرور من مرحلتين :

الأولى : فهم النص أي التفسير و **الثانية** : فهم ما يريده النص أي التأويل.

فالتفسير يهتم كثيرا بظروف كتابة النص والسياق الثقافي والاجتماعي لصاحب النص أما التأويل فيهتم بالسياق الحالي وليس الماضي .

من جهة أولى فالتفسير مهم لمعرفة التأويل الموجود في النص , أما الهرمونيطيقا فهي ضرورية لممارسة تأويل جديد لنفس الحقائق القديمة. بعبارة اخرى الهرمونيطيقا تترجم لنا ما يقدمه لنا التفسير من خلال ما قدمه صاحب الكتاب في وضعيات مختلفة. فاللاهوت الجديد والتأويل الجديد هما وجهان لعملة واحدة.

ـ ملاحظات حول الهرمونيطيقا الجديدة

الهرمونيطقا الجديدة لها الحق في القول بان النصوص المكتوبة لها سياق خاص سياسي واقتصادي وثقافي وتحمل بصمات كتابها.ومختلفة عن ظروفنا الحالية. فحتى النصوص التوراتية لهي في حاجة ليس فقط إلى ترجمتها إلى اللغات الحية بل تقريبها إلى الناس بصورة عصرية. فالكنيسة لن تكون راضية في وعظها عن ترديد كلمات الكتاب المقدس دون فهمها والوقوف عند معناها.

يمكن القبول بالتمييز الذي وضعناه سابقا بين التفسير والتأويل: فالتفسير تكمن مهمته في فهم النص أما الهرمونيطقا فمهمتها ترجمة ماتم تقديمه إلى وضعيتنا الحالية . هذا يعني بان الهرمونيطيقا الجديدة (اللاهوت الجديد) منخرطة في طرق غير مقبولة حيث يجب الانخراط فيها. فالهرمونيطيقا الجديدة تنسى بان الكتابة هي مستوحاة الاهيا أي أن النصوص المكتوبة لاتقد م إلينا بصفتها تأويل بشري بل تأويل الاهي لأعمال الخلق والفداء. فالكتابة المقدسة هي خطاب الله.

فالهرمونيطقا الجديدة عليها ألا تتشبه بسيدها هرمس بادعائها صفة الإلوهية ؛ لأنها تتصف بالخداع والمكر والوقاحة.فهي تضع نفسها حكما على الكتابات المقدسة عوض خدمتها .

فالهرمونيطقا الجديدة تنسى أن التأويل المعياري سيادي ومعصوم وعليها الخضوع للايمان الذي هو تأويل الاهي مستوحى من الرسل والقديسين.فالمسافة التي تضعها الهرمونيطقا الجديدة بين كلام الله والكتاب المقدس كبيرة , بحيث تحاول أن تضفي لمسة إنسانية على الكتابات المقدسة ؛حتى تصبح كتبا عادية مليئة بالا خطاء لنميز في الأخير بين ما هو أصيل

وما إنساني.وللوصول إلى ذلك وجب الانتقال من سلطة النصوص إلى سلطة المؤولين.

في حين أن الهرمونيطيقا الجديدة خادمة للاهوت الجديد. فالهومونطيقي مدعيا استقلاله العلمي ,يأخذ مكان الاله هرمس ليتعقب خطى المرتد ادم عوض إتباع مريم الصالحة التي تقول "اسمح لي بحسب قولك"

ـ موجز للهرمونيطيقا المسيحية

1ـ البديهية الأساسية

فالهرمونيطيقا المسيحية تنطلق من البديهية الأساسية قبل تأويلية أو ما بعد تأويلية: فالنص المكتوب بكل أجزائه هو ما نقول عنه الكتاب المقدس. هناك من التأويليين من ينطلق من بديهيات أخرى.وهذا لا ينطبق على التأويلي المسيحي. لان المسيح عليه السلام هو من بعث الكتاب المقدس من جديد(الكتاب المقدس هو كلام الله) بقوة روح القدس . ولا يمكن لأي مسيحي الخروج عن هذه القناعة.

فالتأويلي الإنساني لن يمكنه إلا أن يتبع التأويل الالاهي للكتاب المقدس. إذا لم يكن الأمر كذلك سيضيع في متاهات استقلالية المزعومة؛ التي ستجره إلى تأويلات خاطئة عن الله والعالم وحتى عن نفسه.

فالخطابات الإنسانية ليست ثمرة تطور محايث للطبيعة أو التاريخ أو الخلق. فالكلام صفة آلاهية ولم نتكلم إلا لان الله تكلم ؛لأننا خلقنا على صفته. فالأصل والحقيقة والمعيار بالكلام الإنساني موجود في كلام الله الجسد في المسيح والكتب المقدسة المستلهمة له.

فـالله وحيـد في كلامـه وبكلامـه اسـتمد التأويـل سـيادته وقوتـه .فالنـاس لايمكنهم ان يصبحوا مؤولين إلا بالاستناد على كلام الله. فالتأويل أساسـه الله ولن نتمكن منه إلا به. وما ان يخرج الإنسان عن كلام الله حتى يضيع ويتيه في ادعاء استقلاليته التي تودي به إلى العدمية .

2ـ القاعدة الأساسية

القاعدة الأساسية للهرمونيطيقا المسيحية هي أن الكتابة لاتؤول إلا من داخل الكتابة. فالقاعدة الأساسية لها توابع عديدة:

- **الكتابة لا يمكن تأويلها إلا في سياق تاريخي**

فالكتاب المقدس لم ينزل كـاملا وتامـا بـل تعـرض لمجموعـة مـن الـتغيرات والتطورات التي عرفتها المراحل التاريخية منذ البداية إلى يومنـا هـذا . فالتـاريخ ليس من منظور المؤرخين العقلانيين بل التاريخ الوارد في الكتاب المقدس.
لابد من التمييز بين العهد القديم والجديد , وبين ما قبل المسيح وما بعـده . لكن العهد القديم هوالمرجع الأساس باعتباره يسرد لحظات تاريخيـة متعاقبـة : الخلق , السقوط والطوفان ثم نجاة نوح والوعد الثلاثي لإبراهيم عليه السلام: لقومه ولأرض قومه ومباركة قومه.

فتأويل الكتاب المقدس أو سورة منه يتطلب معرفة السياق التـاريخي والـزمني للوحي والخـلاص .مـادام أن الوحـدة العضـوية للكتـاب المقـدس تمثـل بنيـة تاريخية , تتمفصل فيها الكثير من المراحل المتعاقبة المختلفة .فالتـأويلي عليـه أن يموضع تاويله في اي سياق أو في أي مرحلة من مراحـل الـوحي والخـلاص أو في سياق عام.

وهذا بالتحديد ,بتأويل الكتاب المقدس انطلاقا مـن بنيتـه التاريخيـة ؛ يمكنـه الانتقال من المرحلة السابقة إلى المرحلة الحالية وبتقـديم تأويـل معاصـر لمعنـى الكتـاب المقـدس. هنـاك 3 كتـاب أسسـوا لمبـادئ الهرمونيطيقـا المسـيحية :

الثيولوجيا المسيحية لغيررهاردوس فوس و الموعظة والثيولوجيا المسيحية لادومند كولوين و معاهدة الملك الأعظم لمريديت كلين.

من جهة أخرى, فالاكتشافات الاركيولوجية الحديثة تلقي باضاءات حول الكتاب المقدس الذي يساعد التأويلي في القيام بعمله على أحسن وجه. فهناك كتاب يؤكد هذه الفكرة :الشرق القديم والعهد القديم لكيتشن.

- **الكتابة لاتؤول إلا من خلال بنيتها الأدبية**

على التأويلي الاهتمام بمختلف نصوص التوراة (من قصة وتاريخ وشعر)حتى يتسنى له الكشف عن معانيها بكل دقة وصرامة.
عليه التميز بين المعنى الأدبي الصحيح والمعنى الزائف, كما عليه التمييز بين الأساليب المتنوعة الموجودة في الكتاب المقدس .
فالكتاب المقدس باعتبار معياريته وسلطته ,فالتأويلي المسيحي لا يتحرك إلا في إطار ما يسمح به الكتاب المقدس. فالأشكال والأجناس الأدبية الغربية التي اعتدنا عليها تفرض شروطها؛ على المؤول ألا ينخدع بالتسويات غير لائقة.لن نتكمن من معرفة أشكال الكتابة وأجناسها إلا بالتعمق في الكتاب المقدس : هكذا نجد أن الاستواغرافيا التوراتية التي تتميز بسرد انتقائي ومثمر ,هي بعيدة كل البعد عن التاريخ الذي نسمعه اليوم. فالكتاب المستلهمين التوراة يعطون أحداث حقيقية' لكن انطلاقا من المنظور نفسه. في الوقت الذي تعطينا الكتابات تواريخ صحيحة من وجهة نظر الكتاب المقدس, لكن ليس بالمعنى الحديث فإنها دائما متداخلة. لهذا فهي ليست اقل دلالة, كما أنها أكثر حقيقية. فيمكن القول بان هذه الاسطوغرافيا تنبؤية لأنها لا تربط بين الأسماء والأحداث بل لكشف الحقيقة تاريخيا لتحقيق الخلاص الالاهي.
من جهة أخرى فأية نصوص للكتاب المقدس يجب توضيحها وابرازها ,بكتابات خارجية عن الكتاب المقدس ومعاصرة له التي يمكن الكشف عنها

عن طريق الاركيولوجيا . وهكذا نجد في الوصايا العشر في سفر الخروج وسفر التثنية تظهر في حلة جديدة بعد ما تم اكتشاف ودراسة معاهدا ت السيادة المطلقة في الشرق الأوسط في الألفية الثانية قبل ولادة المسيح.فالأسلوب والتنظيم يتناسب بصورة مدهشة مع التحاف الذي أقامه الرب مع شعب اسرائيل في زمن موسى. وهذا ما يكذب النظريات والفرضيات العقلانية التي تصبحت وثوقية مع الأسف لولهاوس وأتباعه بالنسبة لنوع وطريقة تركيب أسفار موسى الخمسة.

- تأويل الكتابة حسب بنيتها الكريستولوجية
- يقول المسيح "الآبُ نَفْسُهُ الَّذِي أَرْسَلَنِي يَشْهَدُ لِي. لَمْ تَسْمَعُوا صَوْتَهُ قَطُّ وَلاَ أَبْصَرْتُمْ هَيْئَتَهُ .وَلَيْسَتْ لَكُمْ كَلِمَتُهُ ثَابِتَةً فِيكُمْ لأَنَّ الَّذِي أَرْسَلَهُ هُوَ لَسْتُمْ أَنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِهِ ..فَتِّشُوا الْكُتُبَ لأَنَّكُمْ تَظُنُّونَ أَنَّ لَكُمْ فِيهَا حَيَاةً أَبَدِيَّةً. وَهِيَ الَّتِي تَشْهَدُ لِي ..ولاَ تُرِيدُونَ أَنْ تَأْتُوا إِلَيَّ لِتَكُونَ لَكُمْ حَيَاةٌ ." (يوحنا5/ 37-40). فهنا المسيح يتكلم حول عمومية التوراة باعتبارها ثلاث أجزائها : التوراة والأنبياء والمزامير.

علينا أن نضيف ما تمثله الكنيسة والكتابات الرسولية لمكونات العهد الجديد أو الإنجيل.(ما يسمعكم يسمعني) ما قاله المسيح لحوارييه.هكذا فالتوراة منذ بدايتها إلى القيامة ترجع إلى المسيح الابن الوحيد للرب.قبل التجسيد أو في التجسيد في المصدر الأصلي للتاريخ.فالمؤول الحقيقي لن يتمكن من تأويل الكتب المقدسة إلا من خلال بنيتها الكريستولوجية الخاصة بها. في الحقيقة على المؤول أن يحترس من المحاولات الفاشلة لرمزيي المدرسة القديمة للإسكندرية أمثال كليوم واوريجين وفي العصر الوسيط نجد مثلا فيشر وهلبرت.فالبنية الكرستولوجية لا يمكن أن تفرق عن البنية التاريخية , بالإضافة إلى بنيتها الأدبية وبنيتها الأسلوبية المختلفة والمتعددة.

التأويل الكريستولوجي لا يمكنه أن يفرض صناعيا أو ذاتيا على النص ,للوصول دائما إلى رتابة ؛ لكن يجب الإحاطة بمعناه في سياقه التاريخي والأدبي. يبقى أن نقول بان كلام الله الشخصي وكلام الله المكتوب لا يفترقا فلكل واحد يكمل الآخر ولا يمكن للبته أن نفرق بينهما. فالحركة التاريخية الأخروية المدرجة من قبل روح القدس في الكتاب المقدس ترتبط بالبنية الكرستولوجية نفسها .فالوحدة الأساسية والعميقة للبنية التاريخية والأدبية محققة بواسطة البنية الكرستولوجية.

المسيح هو الملك الأعظم له المجد تشرق أسارير وجهه على صفحا ت الكتاب المقدس. من اجل مجد الرب ولخلاص الإنسان وللخلق جميعا .يتعلق الأمر بالسر الأعظم للأب ولابن وروح القدس الحلول في جسد الابن الوحيد وفي الكتاب المقدس.

3 – الوضعية الأصلية

المؤول المسيحي لا يجد نفسه إلا في الكنيسة.فمهمته تكمن في العهد الذي أعطاه الرب لبني إسرائيل :

أنتم شعب الله المختار , الكهنوت الملكي والأمة المقدسة؛ للتبشير بفضيلة الرب الذي هداكم من الظلمات إلى النور(1 ب ,2/ 9)

من إبراهيم عليه السلام إلى نهاية التاريخ فشعب الله هو واحد. فالمؤول المسيحي لن يكمل مسيرته إلا بمعرفة وضعه داخل كنيسة الرب. حسب وعده: أنا معكم حتى نهاية التاريخ(متى 28/ 20). فروح الحقيقة سيهدي الناس إلى كل الحقيقة (يوحنا16/ 13)فالمسيح يقودنا إلى حقب تاريخية عبر قرون .

كذلك فالهرمونيطيقا المسيحية ,لن تتواني حاليا أو في المستقبل ؛بالرغم من الكوارث والأزمات ان تتطور وتتنامى. حتى من المذهب المسيحي نفسه. ولن

تتطور العقيدة الكهنوتية إلا بتطور الهرمونيطيقا الكهنوتية. لم يتقدم التأويل العقدي للكنيسة إلا بمجهودات ترتوليان واتناسي واوغسطين ولوثر وكالفين وهذا ما يعتمد كثيرا على تأويل اكثر تقدما .فالتأويلي والراهب المسيحي متفقان على أنَ الآخرون يعملون جيدا وأنت دخلت إلى عملهم(يوحنا4/ 38)

يمكن للهرمونيطيقا المسيحية ,الاستفادة من التقليد الكهنوتي الخاص بالكتاب المقدس وكلام الرب عندما تحافظ على موقف الكنيسة , بالإضافة إلى أنها من الممكن أن تطور فروعا أخرى مثل العقيدة,والأخلاق والكتابات الرسولية.

وكم أن الهرمونيطيقا في حفاظها على الكنيسة ,ستستفيد هذه الأخيرة من اكتشافاتها وانتاجاتها كما تستفيد من فروع لاهوتية أخرى.

المهم هو أن الجميع في خدمة الرب وتحت كنفه وكتابه المقدس .

من الطبيعي أن تكون الهرمومنيطقا متوافقة مع التقليد الكهنوتي , مادام أصلها التوراتي الكتاب المقدس يرتبط بالميثاق الذي قطعه الرب مع شعب إسرائيل بسيناء. ومنذ انطلاقة كنيسة الله وهي تحت سلطة الكتاب المقدس وباسم الرب قال موسى لقومه"لاتضيفو إلى ما إمرتكم به ولاتنقصوا منه ,لكن حافظوا على وصايا الرب كما هي"(4/ 2) .

كما نجد مؤلف نهاية العالم يقول ويحذر " أقول لأي واحد سمع بتنبؤات هذا الكتاب وأي واحد أراد إضافة شيء ما ؛فان الله سيعاقبه بما هو موجود في هذا الكتاب .وأي واحد حذف من هذا الكتاب سيعاقبه الله بازالة حصته من شجرة الحياة والمدينة المقدسة المذكورتين في هذا الكتاب.(22/ 18-19) .

العلمانية: رهان مجتمعي

Guylain Chevrier, « La laïcité : un enjeu de société », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 90-91 | 2003, 175-198.

ما هي العلمانية؟ سؤال له راهنية كبيرة بامتداد تاريخي و رهان مستقبلي. فهذا سؤال يهم كثيرا المؤرخ بسبب انه يمس أساسا إطار ورؤية المؤسسة التربوية , النظام المعرفي والذاكرة الجماعية.فهو مثار نقاش وغموض سواء على مستوى معانيه أو أصوله التاريخية أو موقعها في المجتمع الفرنسي. فالعلمانية ليست معركة فكرية مرتبطة بالتمثيل السياسي أو بين اختصاصيين في العلمانية ؛بل هي مدعوة للتساؤل عن تجديد الممارسات الدينية أو راديكالية الدين وإرادة قوية للجمعيات أو المؤسسات الدينية لفهم الديانة الثانية في فرنسا أي الإسلام.فتأسيس المجلس الفرنسي للدين الإسلامي من طرف الدولة يتلف جهود قرن من العلمانية ؛فالكثير من العوامل يمكنها ان تؤثر في النقاش: تمويل المساجد من أو بدعم الجمعيات المكلفة بأماكن العبادة , مشاكل الحجاب بالمدرسة , فتح المسابح البلدية للنساء فقط في أوقات خاصة تحت ضغط الجمعيات الإسلامية أو اليهودية , فتح دكاكين المواد الغذائية المرتبطة بالجمعيات الثقافية .فخلفية هذه الوقائع تكمن في الوضع الدولي المضطرب الذي يغلب عليه صراعات سياسية ذات طابع ديني من الجزائر: حيث جبهة الإنقاذ , إلى الحرب بيوغوسلافيا السابقة , من الحرب في أفغانستان إلى التشدد المسيحي لجورج بوش , الصراع العربي الإسرائيلي فاللائحة مفتوحة. فالكثير من المبادرات جاءت في سياق هذه الأحداث التي طبعت التفكير في مسألة العلمانية في فرنسا. .

العلمانية: من السياق إلى النقاش

لم يبدأ النقاش في العلمانية إلا بمبادرة رابطة التعليم منذ عشرين عاما ,على اثر مؤتمر وطني لها ؛حيث دعت إلى تعليم علماني وثقافي للأديان.فبعض أساتذة التاريخ وتأريخ الفن يشتكون من الأمية الدينية.بعض تلاميذهم الذين يجدون صعوبة كبيرة في تحديد بعض المواضيع الكلاسيكية في الفن التشكيلي أو الموسيقى؛ منذ التسعينات تفاقمت الأزمة , فبعض المبادرات الحالية جاءت لتنور الرأي العام . في دجنبر 2001 قدم ريجيس دوبري تقريره إلى وزير التعليم جاك لانغ معنونا "تعليم الدين في المدرسة العلمانية(1): الذي شكل حدثا كبيرا.حيث اقترح تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة. في 27 ماي 2003 شكلت لجنة إعلام برلمانية ,تحت اشرف لويس دبري: رئيس البرلمان الفرنسي حول ارتداء الرموز الدينية في المدرسة. لتقدم رأيها في 12 نونبر السابق عارضا حظر ارتداء الرموز الدينية والسياسية بالمدرسة العمومية والخاصة. في 4 يوليوز الأخير شكلت لجنة أخرى, لكن هذه المرة حكومية حول "العلمانية في الجمهورية" داعية جميع المواطنين إلى التفكير في هذه المسألة ومكلفة بتقديم أرضية لمرجعة قانون العلمانية لسنة 1905, تخليدا لمئوية قانون الفصل بين الكنيسة والدولة. فبرنار ستازي هو رئيس اللجنة : وسيط الدولة والوزير السابق ومقرب من رئيس الدولة وصراحة باعتباره مسيحي. من هنا جاءت مسالة مشكلة ارتداء الحجاب بالمدرسة ,حسب أوساط قصر اليزيه لإعادة معاينة العلمانية باعتبارها الأساس لمجابهة الانغلاق الثقافي. حسب هذه الأوساط الموثوقة "لا يتعلق الأمر بنقاش بين اليمين واليسار, بل بمنطق توازن للقواعد الفردية والجموعاتية".اي اذا كانت هذه الملاحظة تشير إلى أن المواقف السياسية حول هذه النقطة لا تتوافق بالضرورة مع هذا الحزب او ذاك فالأمر لا يدعو إلى استغراب سياسي كبير.

وعلى نفس الخلفية ,تم تأسيس"المركز المدني للدراسة الظاهرة الدينية"شهر فبراير 2003 بمدينة مونروي بسان دينيس . ولو لا مساعدة مدينة مونريو ,مـا تم تأسيس هذا المركز. ويعتبر عمدة المدينة جون بيير برار عضو مجلس عمـداء المدن الفرنسية وعضو بالفريق الدراسي المكلف باحتفال مئوية قانون العلمانيـة 1905. فهـذا المركـز استند علـى انطلاقـة علميـة ويقـدم حلقـات دروس ودورات حول مواضيع مختلفة متمحورة أساسا حول معرفة عميقة بالأديـان : بما فيها حوارات بين الأديان نفسها.فالمركز يقدم نفسه مبـادرة مواطنـة وفكريـة وسياسـية . فمجلسـه العلمـي يتكـون أساسـا مـن أسـاتذة يهتمـون أساسـا بالدراسات الدينية ب (2) يرأسها المفكر محمد اركون بروفسـور تـاريخ الفكـر الإسلامي بالسوربون.باريس 3 وأستاذا زائرا في مجموعة من الجامعات وعضو اللجنة الوطنية حول العلمانية المسماة"لجنة ستازي". من أعطى هذا المعنى لهـذه المبادرة؟ تنطلق بداية من نية طيبة . تأتي في سياق تقديم معرفة مميزة بالأديـان , مقترحـة فكـرة التعـارف والاحـترام المتبـادل عـل خلفيـة الـرد علـى صـعود الاسلاميين ومسالة ما وضـع الـدين الثـاني في فرنسـا ؛ أخـذا بعـين الاعتبـار المشاكل المطروحة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.فدفاتر التاريخ تمت دعوتهـا في فبراير الأخير إلى الجلسة الافتتاحية للمركز المـدني الـذي رأسـها الـدكتور محمد اركون بحضو العديد من الشخصيات : ممثلـي إقلـيم سـين سـان دينـيس والعمادة, ريجيس ديبري المدعم المباشـر لهـذا المركـز,لـوك فـيري الفيلسـوف ووزير الشباب ,والتربية والبحـث الخ ...اي اذا كـان الحـدث اكتسـى أهميـة بالغة ,فهذا ما يفسر ان المركز المدني لدراسـة الظـاهرة الدينيـة حصـيلة إرادة قوية من شانها:"أن تعطي لكل على حدة الوسـائل الضـرورية لفهـم الظـاهرة الدينيـة علـى حقيقتهـا باعتبارهـا حقيقـة اجتماعيـة مترسـخة في تـاريخ الإنسانية".وان: التربية على العلمانية اليوم تسـتلزم اكثـر مـن اي وقـت مضـى مجابهة الجهل وخاصة الأمية الدينية مصدر مشاكل سـوء الفهـم". لااود إغفـال

مسالة التدخل في التعبير عن بعض التساؤلات عن الطريقة التي بها تحدد السلوك المدني مع تدريس الظاهرة الدينية واضعين في نفس الوقت المساواة والتسامح الديني وخطاب حق عدم الاعتقاد الغائب كليا مما يعطينا انطباعا باننا أمام حوار أكثر بين الأديان مما هو متجذر في علمانية.في مؤتمر جديد تم مناقشة" العلمانية إزاء الظاهرة الدينية" برئاسة المفكر محمد اركون في 21 أكتوبر الأخير.فهذا المسعى الطموح ليس بدون مثالب ,بعد أنشطة المركز المدني لتدريس الظاهرة الدينية يقترح توضيح العمل المتقدم الذي أضافه محمد اركون من خلال تبادل التجارب إلى النقاش العمومي.من المهم الإشارة ان عضو اللجنة الوطنية حول العلمانية ما قاله حول العلمانية باعتباره مرجعية لا غنى عنها في تاريخ الفكر الإسلامي . أخيرا فالعرض الذي قدمه محمد اركون أشعل فتيل النقاش والسجال الذي هو أصلا مشتعل وفي الاتجاه الأخر عن المتلقي الذي لابد من ضرورة توضيح بعض الأفكار الرائجة.(3)

إعادة تاويل العلمانية وتأثير الثقافات الدينية

منذ بداية تدخل المفكر محمد اركون تبين قصده: على العلمانية الفرنسية اعادة تأويلها حتى تاخذ بعين الاعتبار حقيقة تناساها الفرنسيون التعدد الثقافي – الديني الذي جاء مع المهاجرين العرب والأفارقة. فهو يقترح إعادة تأويل العلمانية على ضوء تاريخ الاستعمار الفرنسي الذي منع وأجهض دخول تلك المستعمرات إلى الحداثة والحضارة.(4).فهو يتهم الجميع بقوله الفرنسيين الذين لا يرغبون في رؤية العلمانية تطرح مشكلا وتشكل اختزالا .فهو يدعم هذه الفكرة بقوله :بان ليست هناك أبحاث علمية حول الحصيلة الاستعمارية وبالتالي استنتاجه صمت النخبة العلمية حول هذا الموضوع ؛ متجاهلا هكذا العمل الضخم الاسطوغرافيا الفرنسية والنقاشات الكثيرة التي

خلفتها (5). ومن ثم يتكلم عن نظرة مشككة لفرنسيين إزاء العرب مسكونين بفكرة تفوق الثقافة الغربية.

ويتابع ملاحظته بتذكير بتصريحات القوية والمدانة لبرسلكوني :الرئيس الحالي للجنة الأوروبية الذي يروج لفكرة تفوق الحضارة الغربية على باقي الحضارات.فالخطاب يتجه نحو غموض مريب؛اية رسالة علمية تقف خلف هذه التأملات التي تتلاعب بالمذنب .

اي انها تعتمد على أحاسيس أكثر من تحليل علمي؟ ماذا يفهم من ادعاء خطاب اركون اذا كانت تجمعات سكانية في فرنسا لا تاخذ ثقافتها الدينية بعين الاعتبار واذاكان تواجد هذه المجموعات من مسؤولية الدولة المستضيفة فرنسا واذا كانت العلمانية منظورا إليها من خصوصية الثقافة الدينية لهذه المجموعات بانها مختزلة؟ فهنا تستحضرنا فكرة ماضي يبرر التعامل مع هذه المجموعات :باعتبارها أقليات من اللازم منحها وضع خاص يلاءم خصوصياتها الدينية والثقافية ؛من شانها ان يكون المجتمع الفرنسي مدين لها تاريخيا إلى حد ما. في هذا النموذج نجد استحضار النموذج الأمريكي للتعددية الثقافية.

سياسات الهويات أو العلمانية

انطلاقا من ملاحظتنا , اننا لا نفهم من كلمة علمانية , كما هي في المجتمعات الأخرى وخاصة الانكلوسكسونية التي تجعلنا أحيانا نضحك , فهو يعبر عن رغبته في ان تكون فرنسا أكثر تفهما للثقافات الأخرى بتبادل المرجعيات. فالعلمانية كلمة غير قابلة للفهم من طرف الانكلو سكسون وبالتالي فهي غير قابلة للترجمة. وهذا ما يميزنا عن باقي المجتمعات الأخرى. فهو يقارن بين فرنسا التي لا تنفتح على التعدية الدينية والدول الانكلو سكسونية التي تعترف بالتعددية الثقافية حسب رايه. فهو لا يرغب بتاتا في الانغلاق الثقافي مع ذلك يفرق بين النموذج الانكلو سكسوني الذي يعترف بالتعددية الثقافية وبالحرية وحقوق المجموعات الثقافية وبين فرنسا الذي تهتم كثيرا بمساواة المواطنين

بغض النظر عن الأصول والثقافات , وحدة الشعب وحدة اللغة ,أما الاختلاف الثقافي والاجتماعي فوضع جانبا.

تأسست أمريكا بالمهاجرين , مع استئصال سكان الأصليين , بالإضافة إلى حرب أهلية بسب العبودية قبل الاعتراف بحقوق السود ؛ وان كان الامر فيه نقاش.فهذا الماضي هو الذي يبرر أمام كثرة المجموعات الهوياتية وتوسع مطالبها السياسية في الستينات ؛هذا في النموذج المستوحى من دولة تحت تاثير الفكر المسيحي الرسمي -)6).فتطبيق سياسة التمييز الايجابي لإصلاح الأخطاء السابقة .فهي وصلت الى سياسة الهويات مؤسسة على احترام الاختلاف السابق على اية مرجعية وطنية (7). كما يشير تود غدلان(8) عضو مؤسس لليسار الجديد في الستينات , فسياسة التمييز الايجابي بالكوطا والحقوق الخاصة وقوانين حسن السير هي مندرجة في إطار النفاق السياسي. مع سياسات الهوية التي عملت على تقطيع النسيج الاجتماعي إلى مجموعات متمايزة ومنافسة (9) فهذه السياسة التي اعتمدتها أمريكا لحماية الأفراد و المواطن كان لها اثرا عكسيا؛ حيث أنتجت قيودا عل حرية التعبير والروح النقدية وتراجع كبير للسلوكات المسماة انحرافا باسم قوانين حسن السيرة التي لها وزن في إطار النزعة المحافظة.سلطة الكنائس , التي عقدت مفهوم المواطنة حيث جعلته إلى حد ما غير فاعل(10). فالحياة السياسية في هذا البلد , ترجمت إلى زبونية للمجموعات الثقافية التي أصبحت تتفاوض مع المرشحين على امتيازاتها ولا تبحث عن المساواة للجميع. هكذا نرى البعد المضر لهذا النسق فقط الطبقات المتوسطة للاقلية داخل المجموعات الثقافية هي من تستفيد من هذا النظام ؛ ولها مصلحة في الحفاظ عليه : في حين ان الغالبية من الناس تعاني الأمية وغير قادرة على التغيير بسبب هذا التقسيم الثقافي.

أما فرنسا فلها تاريخ آخر.فتيري ابريل يوضح لنا حالة فرنسا في القرن الثامن العشر؛ عشية الثورة الفرنسية :كل واحد ينتمي لمجموعة يتصرف وفق قوانينها

وقواعدها, فتقاليده وحرياته تختلف حسب: مدن المهن والأقاليم. فكل من هذه الهيئات الوسيطة ينظمها قانون خاص بها . فاصل الكلمة "خاص"ات من امتياز .privilège. فالملك هو أب الرعية فهو مفوض من الله. لكل وظيفته في مجتمع تراتبي أي أن الأفراد لا يتمتعون بنفس الحقوق والواجبات وخاضعين لعبثية الأقوياء. حيث نجد الكنيسة هي الأساس المتين للمجتمع.(11).فهذا ما عملت عليه الثور الفرنسية لتغييره.فالإعلان الجمهوري يوم 21سبتمبر 1792 يتطابق مع وضع حد للملكية. من المهم وضع قواعد للتنظيم السياسي لا تستند على التقليد, بل على العقل. مع الثورة الفرنسية كان تحطيم النظام السياسي القديم ,متزامنا مع انهيار المؤسسة الدينية في المجتمع . كما يشير الى ذلك جون بوبيرو :" لتحطيم مؤسسات المجتمع القديم سنعمل عل بناء نموذج مجرد وفرداني للأمة: على الدولة ان تكون التعبير والضامن لمجتمع المواطنين المفروض فيهم ان يكونوا مستقلين أمام كل هيئة وسيطة "(12).وخاصة المؤسسة الدينية. فالقانون هو التعبير عن الإرادة العامة على المواطن الخضوع له ومن يسلب حريته عليه التحرك كمواطن كما قال تيري ابريل:" : " في هذا الإطار الجديد على الأفراد التحرك كمواطنين أحرار لاشيء يمنعهم من حريتهم ولا شيئ يقرر مصيرهم : الأسرة, الدين, الطائفة, اتباع الآخرين..(13). فهذا هو معنى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن التي لن تكون للعلمانية بدونه أي أساس.هكذا نجد في سياق مرسوم 30 سبتمبر 1792 معرفا المدارس الابتدائية :المرحلة التعليمية الأولى. بالنسبة لمرسوم 30 ماي 1793 توجب في كل مجموعة عدد أفرادها بين 200 و 1500 مدرسة . مرسوم 30 اكتوبر 1793 مبدأ التنظيم العام للمدرسة. مرسوم 19 دجنبر 1793 يتمم هذه القوانين ويصبح التعليم الابتدائي ملزم لجميع الأطفال تحت طائلة العقوبة للآباء.فهو مجاني.سيبقى التعليم حرا وكل واحد له الحق في إدخال طفله إلى أي مدرسة

باختياره. المدرسة ستبقى حيادية على المستوى الديني. جميع مبادئ الجمهورية الثالثة تم إدماجها في هذا النص الأخير: مجانية , علمانية , إلزام(14). الحرية الجديدة التي جاءت مع التعليم العمومي كانت من اجل إعطاء معنى للمساواة الجديدة. لكن لتظهر هذه المبادئ من جديد مع قوانين جول فيري ثم قانون الفصل بين الكنيسة والدولة 1905 (15) سيكون لازما من جديد رجات ثورية من خلالها يسمح مفكروا تاريخ العلمانية في رفرفة ستار الجهل بتفضيل التسامح الديني الذي يعكسه مرسوم نانط(1598) أو إلغاء هذا المرسوم من اجل شرح أسبابه واصله.في أفق العلمانية هي الترجمة لحركة صراع كبيرة من اجل تحسين الوضعية المادية للكثير من الناس ؛على مستوى المساواة الاجتماعية مع ايجابياتها وإخفاقاتها تدفع نحو مساواة سياسية. فهي تستمد أصولها من الساعات الأولى للثورة الفرنسية وما تمثله من روح جديدة فهي النقيض النظام القديم.في متصف القرون التاسع العشر الوضع العمالي متردي كثيرا , التاثير العمالي لا يتواني في التأثير على العمل السياسي : من ثورة 1830 إلى فبراير 1848 , كمونة باريس , من الإضراب إلى تأسيس جمعيات التعاون التعاضدي , إلى السماح للعمل النقابي 1884 , إلى الحصول على حق العمل في 10 ساعات فقط . فما يظهر من هذه الحركة هو الاعتراف القانوني والسياسي للطبقة العمالية .حيث بدا تأثير النقابة واضح في العمل السياسي , حيث تم تأسيس الحزب الاشتراكي 1903 الذي سيحصل على 103 مقعد برلماني فيما بعد.لا يمكننا نسيان ان العلمانية ليست حصيلة بسيطة للجمهوريين اللبراليين أعداء إقامة الملكية والتي ليس لها مستقبل ولا انسجام بعد سقوط تجربة كمونة باريس. وليست حصيلة تكييف المجتمع مع الحقيقة الجديدة للرأسمالية :التي احتلت مكان النظام القديم. في 1875 القوانين الدستورية المؤسسة للجمهورية الثالثة ؛لكن يبقى ان تستميل الناس. فالمدرسة العلمانية لجيل فيرل جاءت للتأكيد على حاجات الناس للمساواة وإلغاء

الامتيازات وتراجع دور الكنسية.فالمسالة الاجتماعية تقدمت كثيرا على الاعتقاد.اذا كانت العلمانية نشأت في فرنسا؛ فهي تمت تحت اندفاع الاعتراف بالحق وعدم الاعتقاد في معادتها للاكليريكية وضد روح الانتقام الديني .

الذي ظهر مع عودة الملكية ؛ بعد مؤتمر فيينا (1815) فالجزء الكبير من القرن التاسع العشر ونهاية آمال بتأسيس ملكية مع سقوط الرئيس ماك مهون(1879).بناء المدرسة العلمانية والفصل بين الكنسية والدولة هي تعبير عن نهاية علاقات الهيمنة المبررة باسم الدين والمجتمع. فهي التنفيذ الفعلي لمبادئ الجمهورية الجديدة التي عمل الجمهوريون عليها لمنع إقامة ملكية من جديد.هي بدون شك للحاكمين دليل على الثورة في المستقبل و طي صفحة الماضي والاعتماد على الحقيقة الجديدة . فهذا الطريق يظهر لنا مدى ارتباط الجمهورية الفرنسية بمفهوم المساواة والشعب وبالتالي فهي اتية من تاريخ حيث الدور القوي للطبقة العاملة والصراعات الاجتماعية والسياسية حاضرة بقوة. فاستطاعت المدرسة العلمانية التكيف مع تحولات المجتمع ودمج التجربة الجماعية في السلوكات والعقليات.فهي فضاء للحوار بين الأستاذة والتلاميذ , فهي منفتحة على العالم وعلى المعرفة التاريخية, التي لا تقف حجرة أمام تعدد الأصول والأديان والثقافات.وباعتبارها خيرا عميما :علينا الحفاظ على حيادها الديني لضمان مهمتها.

فكل الصعوبات في النقاش الحالي ,حول وضع الأديان تكمن في الترويج لعدم وجود احتكاك اديولوجي هنا بل مشكل بين أفراد متسامحين يمكن حله عن طريق الحوار. هكذا مع النقاش حول ارتداء الحجاب بالمدرسة الذي اعتبره المتدخل دون أهمية يجب السكوت عنه. فبإرادة أو بدونها يغطي على مصطلحات النقاش التي تساءل حتى شكل المجتمع ومؤسساتنا وديمقراطيتنا التي تستلزم توضيحا لادينيا لكن سياسيا للمشاكل المطروحة.

العلمانية الانثربولوجيا والدين

بالنسبة لاركون ,فالمشكلة تكمن في التأخر الذي نعاني منه في معالجة المشاكل المطروحة على العلمانية.حيث النقص الكبير في الانثربولوجيا. منذ مدة نجد أمريكا المحتضن الأول لهذا العلم ونعيد اكتشافه في أوروبا تحت اسم الظاهرة الدينية.التي روج لها المتدخل.فهو يقدم الظاهرة الدينية باعتبارها مفهوما جديدا ات من الانثروبولوجيا الدينية القادرة على حماية العلمانية من ضيق افقها.كيف يمكن فهم العلاقة التي توجه بها بين العلمانية والدين؟

الظاهرة الدينية حسب اركون هي البعد الانثربولوجي للشرط الإنساني (16) بعبارة أخرى ليس فقط ان الدين ميصبح البعد الانثربولوجي؛ الذي لن يفارقه في التاريخ بل بدون قيود زمنية فهو معطى اذا تعمقنا في هذا الاستدلال ,الذي يندرج في إطار تراث طبيعي لهذا الشرط. فهذا المعطى العلمي سيكشف الأخر المتهم بانه لا ياخذ بعين الاعتبار؛ تعدد الأديان ويبرر اهمية الظاهرة الدينية في علاقتها مع باقي الظواهر في التفكير في العلاقة مع العلمانية.أيضا لمعالجة هذا التاخر في المعرفة الدينية التي علينا ان نعمقها ؛ فلابد من الترويج للظاهرة الدينية ليس في المدرسة بل في المجتمع.

فهذا المفهوم للظاهرة الدينية واسبقيتها على باقي الظواهر وأولويتها على باقي المعارف لا تفرض نفسها.

لن نحفظ من المجتمعات سوى شيء واحد انها جميعها تعرف أديان. لنصل في الأخير إلى أن الإنسان لا يمكنه تجاوز هذه الحقيقة.فهو إن نسي ان كل مجتمع له تاريخه الخاص ؛فالمجتمع الفرنسي له تاريخ مع العلمانية التي اعطته الحق في عدم الاعتقاد بل أخرجت الدين من الدولة وأصبح بذلك الدين مسالة

شخصية . فالاعتراف بأهمية العامل السياسي على العامل الديني يعني إمكانية عيش الناس بدون دين. لهذا فقانون 1905 قانون العلمانية أخذ بعين الاعتبار حالة المجتمع بالحفاظ على حرية الوعي وكذا حرية العبادة فهو ليس ضد الدين بل هو محاولة للبحث عن الحرية للجميع .

من اجل التفصيل في فكرة اركون ,فهو يذكرنا بمفهوم الانثروبولوجيا الدينية للمجتمعات . الذي يعتبره أداة علمية بإمكانها الوصول إلى ما تحمله من بعد ديني. لكن لابد من التذكير بان المنظر الخاص لهذا البعد من خلاله كشف معنى المجتمعات فهو يستعمل قراءة موجهة بعيدة كل البعد عن روح الانثربولوجيا.

الانثربولوجيا منذ دروكايم و ليفي برول ومارسيل موس هي دراسة الإنسان في جميع أبعاده : سواء تعلق الأمر بدراسة الإنسان في المجتمع المعاصر أو دراسته على مستوى تطور حركة التاريخ.فان تعطي الأولوية للظاهرة الدينية على ظواهر أخرى او اسقاط قراءة اولي للظاهرة على باقي الظواهر فالأمر يميل إلى الحتمية. هذا ما وضحه مارسيل موس السوسيولوجي والانثربولوجي في ان التبادلات الاقتصادية او الممارسات الدينية لها علاقة بنسق قيمي لا يمكننا الانفصال عنه.

فهو يقترح لفهم هذه السلوكات الأفراد من جهة تمثلهم لذواتهم واي مجتمع هو اعتبار الظواهر الاجتماعية هي ظواهر كلية بمختلف مكوناتها القانونية والجمالية والدينية والاقتصادية مترابطة ترابط كبير مهما كانت الغاية التي من خلالها ندرس هذا المجتمع.

فهناك الرؤية الداخلية للدين من خلال تمثل اتباعه وكيف يتمثل نفسه بين النصوص المقدسة و والطقوس والأساطير والقضية التي يدافع عنها ومنظوره

العلم إلى جانب قضيته الاجتماعية والحضارية والنفسية...... ومن خلال هذه الطريقة فنحن لا ندافع عن مجموعة أفكار آو اعتقادات. إذن فالمفهوم الذي يقترحه اركون هو مفهوم تيولوجي .يمكن القول بانه مفهوم مركزي للإنسان حيث يتخد من الدين البعد الأول الذي من خلاله يفكر.فنعرف خطر هذا النوع من هذه القراءة الوحيدة الاتجاه في التاريخ وحيث نجد الكثير من المراجع في هذا الصدد.

إعطاء أولوية لظاهرة الدينية التي تنفي العلمانية

في حديثه المسترسل يقدم اركون ,الكثير من الاقتراحات حتى ناخد بعين الاعتبار تعددية ثقافية . حسب اركون لاحياء العلمانية و تجديها لابد من توافقات وانفتاح المدرسة العمومية التي هي منغلقة حسب اركون على الظاهرة الدينية.ويتقدم في طرحه بان فكرة الثقافة الجماعاتية تنعزل لأننا رفضنا التعددية الثقافية في النظام التربوي .فهيئة الأستاذة أكثر استعداد اليوم لمعرفة ان البرامج تعطي أهمية كبيرة اكثر من اي وقت مضى للثقافات الدينية وخاصة للإسلام الذي ينتشر بقوة .فكزافيي تيرنسيان صاحب كتاب "فرنسا المساجد" (17) قدم الحصيلة في جريدة العالم نونبر 202 (18) " فتغييرات برامج التاريخ أدخلت حيز التنفيذ عام 1996 " ويتابع حسب تقرير لوتار 1992 تنبأ باهمية تدريس تاريخ الأديان في المدرسة. أهم التغيرات التي حدثت في برامج الثانوي : برنامج التاريخ هم 6 لحظات تاريخية حركت الحضارة الغربية. من بينهما نجد النهضة والمسيحية وأيضا خريطة جغرافية للبحر الأبيض المتوسط في القرن 12 ميلادي الذي يعتبر ملتقى الحضارات : المسيحية الغربية ,الحضارة البيزنطية ,الإسلام فالبعد الديني حاضر وفي دراسات العصور القديمة والوسطى.فالتلاميذ يدرسون حياة وتعاليم المسيح في السادس وحياة محمد صلى الله عليه وسلم والإسلام في الخامس.فبرنامج القسم السادس تركز على مفاهيم التراث الفني والأدبي . في 1996 أدخلت

التوراة إلى القسم السادس . فما ينصح به للأساتذة التاريخ والفرنسية هو التركيز على ما هو مشترك بين الأديان. حسب تاليس تاجمان المستشارة التقنية السابقة في ديوان جاك لانغ " فالبرامج معدة جيدا من وجهة نظر بيداغوجية "فالمؤسسة تعمل كل ما بوسعها. لكن يمكن ان نكمل بالتدقيق لان هذا امتحان جزئي لصاحب المقال لتوضيح ان البرامج المدرسية حتى قبل 1996 كانت الأديان تحظى بأهمية في برامج التاريخ او جغرافيا العالم المعاصر.

مثلا في القسم الخامس 1987 لنفتح كتاب التاريخ والجغرافيا منشورات مانيارد (19) حيث وجدنا في الاربعين صفحة في دراسة العصر الوسيط: الحضارة البيزنطية والإسلامية وفصل اخر حول المسحية في العصر الفيودالي وأخر حول العمران الديني وأخر حول الإصلاح.. فاغلب صفحا ت هذا الكتاب حاضرة فيه المرجعيات الدينية ؛وبذلك فالأمر لا يتعلق بتأخر في تدريس الظاهرة الدينية . لإبراز الحصيلة بالكامل , خصصت مجلة "العلم والحياة" عددا للعقلانية باستعراض الكتب المدرسية المكرسة للظاهرة الدينية في المدرسة. هذا ما يبين انه كانت الظاهرة الدينية محط عناية في المدرسة فلانها:"خاصة وان الدين المدرس تحت إطار العلم: كما أشارت إلى ذلك ايزابيل بورديال على سبيل المثال :فالنصوص الدينية يتم وصفها بدون تحليلها , حيث نجد الكثير من المصطلحات غير اللائقة والمشبعة بالدين , الخلط بين المعرفة والاعتقاد.يمكن قراءة :إن الأناجيل تعلمنا كذا عوض ان الأناجيل تحكي ان أو ايضا ان المسيح هو البداية والنهاية لأي شيء : بدون التدقيق بان هذه العبارة لا يفهمها إلا المسيحيين ,خرائط ولوحات تاريخية تشير بدون اي تدقيق إلى الطريق الذي اتبعه موسى في الهجرة الجمعية لليهود :اذ ان رسم الهجرة الجماعية حول الخريطة فهو دليل على وجودها ؛ في حين ان التاريخ لم يثبت ذلك:كما تشرح ذلك ايزابيل بورديال .: يتوارى محمد صلى الله عليه

وسلم في اخر حياته عن فرس القتال. بدون اي تعليق حول هذا التقديم في إطار أسطورة دينية.نميل إلى جعل أساطير دينية لحقائق تاريخية. حيث يجب ان يتوقف هذا الميل حول وضع الأديان في التعليم العمومي وغموضه المشكك في الأساس للتعليم العقلاني؟ ماذا تعني هذه الإرادة التي تريد تعزيز مكانة الأديان في التعليم العمومي؟ لكن هذه الاقتراحات المنادية بإدخال الظاهرة الدينية إلى المدرسة لقيت استحسانا من طرف جاك لانغ وكزافيي ترنسيان, تزامنت مع التراجع كبير الذي ادانته جمعية أساتذة التاريخ والجغرافيا (20)الأخطار الكبيرة التي مست تعليم التاريخ والجغرافيا, أساس اي تعليم مدني خاصة تلاميذ العلوم في الثانوية: اختزال الزمن المدرسي, برامج أصبحت غير متجانسة ,بدون تشاور.. فهي تقدر بان: هذا الوضع لا يسمح بالتجاوب مع تطلعات الشرعية المدنية للتلاميذ:فهي حصيلة تراكمات حكومية منذ سنوات وزادت حدتها مع الإجراءات المفروضة من طرف كلود اليغر والتي طبقت بدقة من طرف خلفه جاك لانغ وعلى الجمعية أساتذة التاريخ و الجغرافيا المتابعة: اي مشكل يعترض السلام في العالم او يهدد حقوق الإنسان يدفع التلاميذ إلى مسائلة أساتذة التاريخ والجغرافيا لمدهم بالمعلومات الكافية لتكوين رأي خاص بهم. وهذا ما يحصل الآن بمناسبة الدور الأول للانتخابات الرئاسية كما هو الشأن بعد أحداث 11 سبتمبر, ثم أمام الصراع الدائر في أفغانستان أو الشرق الأوسط.فهم يساهمون بقوة في التوعية, لكن لا يعترف الآباء والصحفيين والسياسيين بمجهوداتهم .فهم مع ذلك هم انفسهم الذين يحتقرون مطالبهم عندما يعبرون عن إرادتهم في القيام بواجبهم.

فما توضحه لنا هذه الإدانة القوية ,انه هذه الحركة متناقضة حيث لم تطرح أسئلة أمام التأكيدات الحاسمة لمحمد اركون وخاصة وانه اتجاه مدعم من الكثير من الأصوات :حيث نجد في الحقيقة تراجع وسائل التفاهم في عالمنا لصالح

افضلية الثقافة الدينية, من المفترض انها ترد بمرجعياتها بل بمسلماتها. هناك تراجع في قدرة المعرفة والعقلنة في المدرسة العمومية ,إلى حد اننا شاهدنا تراجع الساعات المخصصة للتاريخ والجغرافيا ,لصالح تدريس الظاهرة الدينية. هذا ما يجعلنا نطرح هذا السؤال بقوة حول الكتب المدرسية اي طموح تمنحه للمدرسة للتلاميذ مواطني المستقبل وأي مواطنين لأية ديمقراطية؟

فاركون نادى بان تكون أماكن العبادة الممولة من طرف الدولة أماكن علم ومعرفة كذلك ومنح فضاءات للتعبير الثقافي والديني للإسلام بإنشاء جامعات لاهوتية.فهو يدحض في المقام الأول فكرة جعل هذه الأماكن أقطاب جذب للإسلاميين ,لكنها أماكن للعلم.عن اي علم يتعلق الأمر؟

لان اذا كان التأويل هو علم ,فاللاهوت علم متعلق فقط بالدين.يمكن ان نشير لماذا يتواجد معهد العالم العربي في قلب باريس الا يتعلق الأمر باخذ العالم العربي محل اعتبار, لكن ليس بمنظور ديني.فهو يبرر مطلب إنشاء جامعات دينية ,بالحاجة إلى تعميق الفهم للنصوص الدينية المقدسة :لان الأمر يتعلق بقراءة مقارنة للنصوص الدينية الثلاث للأديان السماوية التوحيدية لاستخلاص الحلول منها للحروب والعالم.معرفة دين الأخر بمواجهة النصوص الدينية ستفضي إلى التفاهم المتبادل.

فهذا التوجه في فرنسا يصل إلى رأس السلطة . جاك شيراك أثناء ندوة داخلية للتكوين المستمر لوزارة التربية الوطنية نونبر 2002 قدم رأيه حول تدريس الظاهرة الدينية بالمدرسة العمومية عن طريق رسالة قرأها كزافييه

داروس وزير التربية الوطنية "فبالانزواء على الذات والجهل تنتعش نزعات التطرف والتعصب". ولدرء هذا الخطر يشيد الرئيس بأهمية تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العمومية.(21). هل فعلا ان المشكل المطروح بعودة الدين في مجتمعنا او وضع الدين في الحروب العاصرة يمكن ان تؤدي ببساطة الى تقديم معرفة أكثر بمحتوى الأديان لمشكل التسامح الديني؟ ما يشاهد في ايرلندا الشمالية ان الكاثوليك والبروتستانت يعرفون جيدا بعضهم البعض ,لكن مع ذلك لا يتعايشون لان باسم الدين تطرح القوة الامبريالية الانجليزية نفسها وتفرض سياستها .

وكذلك الأمر نفسه ينطبق على الفلسطينيين واليهود الذين يتعارفون منذ مئات السنين فمثلا مشكل سيادة على القدس غير قابل للحل مادام يترك القرار لكل المتطرفين اليهود و الفلسطينيين اللذين يجذرون العداء والكراهية بينهما.فقط صيرورة سياسية ديمقراطية للمعتدلين يمكنها ان تقدم لنا المعتدلين وعلى أساس تأمل عقلاني وليس ديني :اي ليس على أساس التوراة أو القران.لكن بالمصالح المشتركة بينهما في سلام دائم.فقط العلمانية في فرنسا ذلك الفضاء السياسي الاجتماعي والثقافي المشترك الذي يعد ثمرة نهوض الأمة من تحت الأديان بإمكانها ان تسمح بتعايش الثقافات المختلفة لأنها مضمونة من طرف القانون القائم على مبدأ المساواة الجميع.

تقرير دوبري: مرافعة من اجل عودة الأخلاق الدينية إلى المدرسة يدافع اركون من اجل تعليم نوعي لتاريخ الأديان بالمدرسة العمومية (22).بعبارة أخرى فهو يقترح مادة خاصة تحتوي على خطر جميع الانحرافات .على سبيل

المثال اسبانيا الجمهورية عادت إلى التعليم الديني الإجباري مع الدخول المدرسي 2004-2005: 3 ساعات في الأسبوع مع إعطائها نفس المعامل للمواد الرئيسية.وأساتذتها يجندون من طرف الدول وتختارهم الكنيسة ؛فهذا نكوص فقط في 10 سنوات فقط. فمشروع الدستور الأوروبي هو الأخر مؤشر لصالح الظاهرة الدينية ,حيث نجد الكثير من الدول تطالب بالإشارة إلى المسيحية في الدستور الجديد باعتبارها تشكل هوية مشتركة للأوروبيين.

فالتقرير الذي أعده رجس دوبري تحت إشراف وزير التربية الوطنية جاك لانغ المعنون" تعليم الظاهرة الدينية في المدرسة العلمانية"(23): في هذا الإطار تصاعد تشابك الأفكار والمرجعيات. على كل حال يبرر جاك لانغ هذا التعليم الديني :باعتبار الأديان وقائع حضارية " لإعطاء كل تلميذ معلومات لفهم العالم المعاصر".لا نرى اليوم أكثر من الماضي في ماذا يساعد تعليم الأديان في ضبط فهم العالم المعاصر على الأقل بتحويل الرهانات الأساسية إلى صراعات دينية.

ماذا يوحي لنا هذا التقرير من أثار فكر هذا الوزير السابق؟ رجس دوبري يساري لامع وصديق قديم لتشي غيفارا وكاسترو ؛اعتمد عليه في إعداد التقرير, في نفس الوقت يحضر لعودته الدينية عبر كتاب" ظهر منذ مدة "الله طريق" (24). فإعادة التموقع تناولتها وسائل الإعلام إلى حد كبير ,تغيير مفاجئ للتاريخ(25).في مقدمة الكتاب يقدم رؤية فريدة :"في العالم الفرنكفوني فأعمدة البحث المتأني والمعرفة الايجابية توجد في جزئها الكبير في الأديرة

والأبرشيات عند القساوسة والرهبان ؛في حين ان تفوق أوساط علمانية وملحدة هو قصور ماضوي". يتابع قوله حول : علمانية سيئ فهمها , مهدمة ذاتيا الى النهاية , التي أبعدت تاريخ الأديان عن المدرسة العمومية. هل يمكن مع هذا الجهل المتصاعد ان تصبح الأديرة الأخيرة ملاذا للتنوير؟(26).فحتى استعمال مفهوم تنوير الأديرة فهو تحريض حقيقي وضد التاريخ وان المعرفة الايجابية توجد في الاديرة والصوامع وان العلمانيين متأخرين؛ فالأمر خطير وان العلمانية محكوم عليها بالانتحار, اذا لم تتكيف مع دخول تدريس الظاهرة الدينية المحرمة الان في المدرسة العمومية.فهي ضد الحقيقة.يمكن ان نشير ان ريجس دوبري بمواقفه الجديدة مرتبط بنفس أسباب إنشاء المعهد المدني لتدريس الظاهرة الدينية حيث يدعمها كثيرا.

فما الهدف من هذا التقرير؟يبدأ بإضافة الحجة التي حسبها "الرأي الفرنسي في أغلبيته يوافق على تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العمومية:.(27).حتى لو كان استبيان فله على الأقل قيمة غير يقينية في سياق حيث يتم الترويج بان البرامج المدرسية ستنقح من أي مرجعية دينية. فالسلطات العمومية لن تحكم وفق رغبة الاستبيانات بل وفق المصلحة العمومية.يصل إلى تبرير تعزيز تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العلمانية:" فالخطر الذي يتجاهله اكثر هو الحرمان من الإرث الجماعي". بسبب عدم صبر تلاميذ الثانوي على فهم معاني أعمال فنية ذات الهام ديني : الى الخوف من تمزق طائفي للتضامن المدني الذي لا يساهم فيه الجهل بماضي ومعتقدات الأخر المليئة بالاكلشيهات والأحكام السابقة:"خوف وتهديد مما شكل على الفور طابع درامي لهذا الإجراء شبه المروع.سيكون هناك خطر أخلاقي لابد

من الرجوع اليه:البحث عن طريق عالمية المقدس بحلاله وحرامه, صندوق قيم متآلفة من تناول اعلى من التربية المدنية وتلطيف انبعاث المرجعيات مثل التعددية بدون سابق لنا انتماءات دينية في بلد الهجرة مفتوح إلى حد كبير.:ما قاله لنا الكاتب؟ أعلى من التربية المدنية , يسبق أساس مشترك لقيم دينية عالمية التي تشكل الى حد ما إطار لمرجعيات مشتركة, التي تغير تعددية اصلية هؤلاء التلاميذ مع تعددية انتماءاتهم الدينية: بمعنى اخر ما يشكل مرجع فارغ لهذا المجموعة الدينية لقيم دينية, لها اله واحد وتاريخ واحد وكذلك مشترك ومحبوك. ما يغير في الدائرة الفردية الاعتقاد أو الاختلاف الثقافي سيكون اطار إذن أفضل من تدريس الحقوق والواجبات المشتركة. إذن ماذا تبقى تحت شروط تدريس هذه الأخيرة؟ اي تلميذ حسب مبادئ قناعاته الدينية يطلب تعليم عام رافضا تعليم مشترك وقابلا اي تعليم اخر باسم الاختلاف . وهذا بالتحديد النظام التربوي الفرنسي حيث مهمته هو التعليم حسب قيم الجمهورية جميع الأطفال لهم نفس المعارف ويعيشون بها, بغض النظر عن تعدد انتماءاتهم الدينية ويتم تدريسهم الخير المشترك للمواطنة وهي أحسن وسيلة لمواجهة الانغلاق الثقافي .

صاحب التقرير يتخوف من: النزعة الظلامية والتطرف واللاتسامح والزيغ.الذين يربطون العلاقة بين : انهيار أو تآكل بنيات إرسال التقليدية للقيم التي تشكلها الأسر والكنائس والتقاليد والقيم التمدنية.التي حولت ل: للمصلحة العامة للتعليم المهمات التوجيه في الزمان والمكان ؛حيث لم يعد المجتمع المدني يضمنها. إذن يتعلق الأمر بهذا التحول في وضع المدرسة العمومية ,في مصلحة استعادة التأثير الديني الذي فقد في الدائرة الشخصية.

ما يلاحظ ان الضغط الذي يمارسه الإسلام على المجتمع الفرنسي , لانه لم يعرف تاريخ العلمانية الذي لم يتجذر إلا في فرنسا ,يؤدي إلى إعداد الذي يحلمون باستعادة أماكن التأثير المفقودة من طرف الدين حول المجتمع من خلال المدرسة.يبدوان ان هناك تواطؤ الظروف بين الذين يرون في تدريس الدين بالمدرسة طريق لتخفيف التوترات بين الطوائف الدينية ؛ لكن بينها وبين المؤسسات و السياسية والذين يحلمون بتوسيع تأثير دينهم على المجتمع والمدرسة.فالانغلاق الثقافي لا ينشأ في المدرسة بالعكس على مايدعون ان المطالب الطائفية ستكون نتيجة لنقص حضور الثقافات الدينية في الكتب المدرسية؛ لكن الصعوبات الاجتماعية التي تعزل الأسر عن الشباب في تجمعات سكنية فقيرة بتعرجات هوياتية؛ ان بعض الوسطاء ليس لهم ادنى شك في استغلالهم للدفاع عن طائفتهم بخلفية رهانات حقيقة للسلطة. مع تدعيم تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة العمومية ندرك بان "تعيين جميع المجموعات التي تسمح للتلاميذ في الاعدادي والثانوي وموجهين من اجل وعن طريق ثنائي أستهلاك وإعلام ليبقوا الى حد كبير متمدنين, لضمان لهم الحق في ممارسة حرة للحكم. لكن عن اي حكم نتحدث؟لا يتعلق الأمر بالفعل بالتساؤل حول ضمان الحكم- الحر وحرية الوعي لدى التلميذ ,لكن بمنحه حكم أخلاقي تحت رعاية القيم الدينية باعتبارها وزن حالم مضاد للمادية الاستهلاكية لا يجب ان نخاف منه في اي شيء.

فخلف ما يقدم لنا كارداة فعل الطيبة ,هناك حساسية مباشرة لحرية الفكر حيث المدرسة في عملها مفروض انها ضامنة له.يشرح لنا رجس دوبري :

ليست العلمانية اختيارا فرديا بين اختيارات أخرى فما يجعلها ممكنة هو تعايشها فما هو مشترك في الحق بين جميع الناس: يجب ان يقدم على ما يفرقهم. بعد هذه الجملة يبرر باسم :قدرة الدخول الى كلية التجربة الإنسانية:. لا يمكننا الفصل بين مبدأ العلمانية وتدريس الظاهرة الدينية : فالدين يتم تعامل معه كحق لابد من اخد بعين الاعتبار المدرسة وليس كالمعرفة الحق في تعليم الشان الديني من خلال حق الأصول.فالكلمات لها أهميتها وتحديد العلمانية هو اختيار روحي , فالخلط بين مفهوم الاعتقاد الذي نعبر عنه في العموم باسم هذه الكلمة لا نسمي هكذا اختيار سياسي والعلمانية هي كذلك بمعنى انها مبدأ لتنظيم دستوري لديمقراطيتنا ومؤسسة مدنية.

يحاول الكاتب ان يقنعنا بان معرفة الأديان ستكون حجر الزاوية في فهم إحداث 11 سبتمبر 2001؟ تمزقات يوغوسلافية والجاز وقضية مارتن لوثر كينغ سيكون: العودة إلى معرفة القضية في العالم اليوم.كيف يمكن إيهامنا بان الأحداث لها أولية تفسيرية , لا نعرف أية ثقافة دينية في حين انها أنها تغطي مجموعة الحقائق الاجتماعية والاقتصادية والفنية والسياسية وكذلك دينية لكن هي متفوقة بأي عنوان؟

هنا تم إقصاء المقاربة العلمية للإنسان , في استمرارية نظر المعتقد حول العالم , الذي ينظر إليه انطلاقا من قناعاته ؛التي تبعدنا عن المعرفة والحقيقة .فلا نمنح لها الفضاء فقط أولوية لا يحتملها لمجال ثقافي , لكن نمنحه كذلك تفوق أخلاقي على نظام تفسير العالم على باقي التفسيرات الأخرى وهذا غير مقبول. في الجامعة حيث ندرس تاريخ الأديان اي نتخصص في دراسة تاريخ

الأديان هو اختيار تكوين إرادي يتناسب مع الاختيار الحر للتلميذ.لكن هنا ان تفرض وضع الأديان فوق مجموع الظواهر البشرية التي من خلالها نكتسب الأخلاق تحت ذريعة مواجهة : الأمية الدينية: سبب التعاسة وسوء التفاهم لابد من إعادة تشكيل لفكر وإدخال شبكة قراءة انتقائية للتاريخ وهذا عكس مساهمة العلوم الإنسانية.وما عسانا ان نقول اذا وصل هذا المشروع إلى نهايته بوضع الكوابح على حرية الفكر وعلى مكانة تدريس المفكرين الأحرار المناهضين للدين أمثال فولتير وماركس وفرويد والشاعر لوكري الذي يرى في الخوف من الآلهة سم للفكر البشري .

فإذا كان الكاتب يريد ان يعيد الله إلى المدرسة, فان هذا المطلب صعب دعمه ,فكل الشروط مهيأة لعودة التلاميذ العاقين إلى الله بوساطة المدرسة.فهذا ما يقترحه صراحة ريجس دوبري في دفاعه عن تدريس الظاهرة الدينية في المدرسة؛ وهذا انقلاب القيم وتلك الأخلاق الدينية لا علاقة بتاتا بأخلاق الجمهورية وهذا ما لا يقوله.والسؤال المطروح هو جودة التعليم في مدرسة مهتمة بتكوين مواطنين متشبعين بقيم الجمهورية . أليست حرية الفكر مشتركة التي لوحدها تحتوي على الاحترام المتبادل باستقلالية عن المعتقد والرأي؟فالاحترام لا نبحث عنه في الاعتراف الأولي بالاختلاف الثقافي أو الديني, لكن في الخير المشترك للحقوق الذي يمنح لكل فرد نفس الحقوق والواجبات :اي اختيار مجموعة سياسية لا علاقة لها بالدين او الطائفة ؛لكن التفكير في مصلحة الجميع في الفرد والمجموع. الدفاع عن العلمانية اي الدفاع عن المفهوم للجمهورية الفرنسية, الذي من الممكن تحسينه ,لكن هناك

مكتسب المصلحة العامة التي يجب الحفظ عليها أمام المصالح الفردية ومجموعات الضغط بكل أنواعها.

التعليم العلماني: مكتسب ديمقراطي كبير حامل للا مل

لتلخيص محاضرة اركون المنظمة من طرف المعهد المدني لدراسة الظاهرة الدينية , اعطيت الكلمة بسرعة إلى جمهور مندهش لهذا الحوار الداخلي لأشكال العلم الدقيق. لكن الخطير في هذا هو طريقة تناول هذا الملف في منتصف الطريق بين نقاش علمي ونقاش مجتمعي بدون استعراض جميع الآراء المختلفة واستحضار كل الأطروحات التي من شانها أن تعطي شمولية للموضوع . نرى ماذا يطرح تأسيس معهد مدني لتدريس الظاهرة الدينية من مشاكل :فهذا الخلط بين المفهومين المختلفين جدا وهذا بالتحديد في ممارسة ديمقراطيتنا غير قابلة للجمع: من جهة هناك البعد المدني في تدريس الحقوق والواجبات وإعداد المواطن ومن جهة الأخرى البعد الديني المرتبط بالبعد الوجداني وبالحياة الخاصة محظور عليه العمل السياسي.أليس بنفس الأمر نعيد إلى الدين تأثيره في الوعي عن طريق تعزيز حضوره في الكتب المدرسية وعن طريق إجراءات هذا المعهد نعيد للدين مكانة في الفضاء العمومي ومن خلاله نعيد الضغط على القرارات السياسية؟

فالكثير من المكتسبات التي يعيشها المواطن الفرنسي منذ قرنيين: كانت بسبب ابتعاد الدين عن الشؤون السياسية. أليس بطرح تدريس الظاهرة الدينية نريد العودة إلى الوراء؟هل نحن بحاجة إلى التذكير بان اي دين أو ممارسة دينية لا تتضمن المساواة بين الناس أو المساواة بين الجنسين. بالعكس فالدين يجعل من

اللامساواة الأرضية مقبولة للترويج لفكرة الحياة السعيدة في الآخرة . فالدين له عقيدته لان مبدأ العالم يجد مرتكزة في قوة قاهرة أي الله.هكذا يقصى الإنسان من تاريخه الخاص.فالإغريق هم الأوائل الذين اكتشفوا فكرة ان الناس مسئولون في دنياهم وقبلهم جميع المجتمعات كانت تصوراتها دينية . لأول مرة يفكر الإنسان بكل حرية خارج المقدس وبكونه فاعلا في التاريخ. فهذا الاكتشاف كان الدافع نحو تاسيس الديمقراطية والسياسة وفي الأخير العلمانية.

قال الاعتقاد بالله قضية محترمة مادامت أمر شخصي فقط؛ لان التجربة بينت ان عندما تبقى حرة في الدخول إلى السياسة فانها لن تفرض عقيدتها على الجميع وخاصة بالعنف والقهر. فالعلمانية في موضع اخر من وجهة هذا النظر ردة فعل ,عن الاستبداد الديني الذي عرفته أوروبا منذ قرون.

بالنسبة لشباب ذوي أصول مغاربية, فالعودة إلى الدين هو الطريقة الوحيدة لمواجهة النزعة الفردية والطابع الاستهلاكي لمجتمعنا ,حيث الكل يباع أو يشترى.فالمؤسسات المدنية تنتمي عل الأقل إلى مجال العقل وليس الاعتقاد؛ وهذا ما يدفع إلى التساؤل عن طريق هذا النقاش حول إعادة تعريف العلمانية على ضوء المطالب الجديدة الطائفية أو الدينية إذا لم نخضع لهذه الحركة فلابد من المقاومة مع أولائك الذين عددهم كثير لكن لا يتجرأون على إفهام الذين يريدون الاندماج مع الحفاظ على دينهم وثقافتهم بدون الخضوع للطائفة ؛ بل المراقبة التراتبية الدينية بدون فقدان حرية الفكر والاختبار باعتبارهم مواطنين كامل المواطنة. كذلك المساهمة في دعم الديمقراطيين العرب الذين يريدون أن

يروا فرنسا وفي بلا د أخرى الديمقراطية والعلمانية و خارجين متصرين من الصراعات الدينية في أفق تأسيس عالم مسئول وسلمي (28).أي تفقير ثقافي وأية عقبات سياسية ستكون متتالية في تنفيذ ما يدافع عنه ريجس دوبري واركون. اذا وجد المجتمع نفسه غدا محطما إلى مجموعات دينية أو ثقافية حيث الدين يمارس الهيمنة على السياسة ؛ لصالح مصالح الفئات الثقافية أو الدينية . لماذا كيف سيكون دافعا للبحث عن المساواة جماعية وفي اكتساح مساحات جديدة للحريات؟كيف سيصير الصراع الاجتماعي مع شعب منقسم؟ كيف سيصير مفهوم الشعب نفسه؟

فالمخطط الجهوي لتطوير اللغات الجهوية الذي بادر اليه جاك لانع ومازال ينفذ إلى حد ألان (29) الذي يستهدف تعزيز كل جهة ثقافتها المحلية في إطار اللامركزية وا فق أوروبا الجهات ألا تذهب سياسة الهويات على الطريقة الفرنسية في جميع الميادين؟

ألا يبحث عن طريق كل مطالب الاختلاف تحت مبرر التمييز الاجتماعي بوضع قضية سياسة الهويات مكان اللامساواة الاجتماعية؟كما يشير الى ذلك فريدريك سلا باروكس(30) لصالح مالا نفعله للقضية الإسلامية بوصفها قضية مستقلة (31)."بالموازاة نرى أن العودة إلى الهوية الدينية أو الجهوية بفرنسا وإعادة انبعاث الظاهرة الدينية في العالم" العلمانية اليوم تهم كل العالم". لا يمكن الانعزال عن هذا النقاش إلى حد كبير حيث نجد أن العلمانية نفسها مثار نقاش . تود غيتلان يقدم لنا شهادة حول التحول السياسي لليسار الأمريكي في 1960 التي توضح لنا ما يهددنا من تطورات في فرنسا".اليسار الأمريكي انطلاقا مفهوم جديد من سياسة الهويات (..) هكذا سيتم التحول من فكرة مثالية عالمية والجموعاتية لصالح مقاربة قبلية للنسيج الاجتماعي.إذن

سنجد مجموعات متمايزة النساء, الهنود, الشيكانو, البورتوريكيون, مزارعون, المستفيدون من التغطية الاجتماعية, المثليين, مستهلكوا الطبقة المتوسطة والايكولوجيون (..) يحاولون قدر الإمكان الدفاع عن مطالبهم الفئوية (..) فالهدف مشروع ومحمود لأسباب فلسفية واجتماعية, لكن يجلب معه خطر سياسي يهدد الدولة الأمة..(32).نعرف ماذا سنصبح مع التاكيد على الطائفية والتعددية الثقافية منذ مدة في أمريكا المواكبة لنهاية اية حركة سياسية أو مجتمعية لتعيد التساؤل من جديد حول المجتمع . وأخيرا فانبعاث النزعات الهوياتية الثقافية لن يستفيد منه سوى المحافظون وخاصة في أمريكا ؛حيث معدلات التغطية الاجتماعي الأكثر انخفاض في الغرب.

فالعلمانية من خصائص المجتمع الفرنسي ,في خط مستقيم مع الثورة الفرنسية التي تشكل مرجعية جوهرية مثل ما يشكل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن للعالم.في فرنسا من البلدان القليلة التي يعيش فيها الناس بدون تمييز على أساس الثقافة أو الدين, فالكل يتمتع بنفس الحقوق و الواجبات المضمونة بالقانون. في نفس الوقت العلمانية هي أولية مطلقة للعقل الإنساني وهي نزوع نحو استقلالية الإنسان. وهي كذلك الشكل الحديث للإنسانية كما يقول جيرار بوشي (33).أليست العلمانية هي مطمح عالمي للشعوب التي علينا حمايتها تاريخيا باعتبارها حركة تقدمية نو عالم أفضل؟ فالديمقراطية الفرنسية والحرية المشتركة التي يتمتع بها الشعب ,والمساواة في التمتع بالحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين والثقافة هي أولية العقل في التشاور في مسائل الشؤون المشتركة ؛العلمانية: هي حرية الفكر والاعتقاد أو عدم الاعتقاد , فهي حرية تضمن للجميع أخلاقيات الحوار لمختلف الحساسيات الثقافية, بالإضافة إلى الكثير مما ستقدمه إلى أجيال المستقبل.

قراءة في كتاب- نيتشه أو التجاوز الاستطيقي [6] للميتافيزيقا* *-

par Pasquier Lambert

Philosophiques, vol. 28, n° 1, 2001, p. 228-232

Mathieu Kessler, Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique , Paris, PUF (coll. « Thémis »), 1999, 312 p.

مقدمة: يعد نيتشه أكثر الفلاسفة تأثيرا في عصرنا , فليس هناك فيلسوف اكتسب سمعته , أو بلغ في الفلسفة مكانة وتأثيرا يمكن مقارنتها بما بلغه.

وبالفعل فلقد خيم شبح نيتشه على كل التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة وسار ورائه الكثير من المعجبين بدءا من هيدغر ومرورا بمدرسة فرانكفورت ووصولا إلى فوكو.

وبعد التجاهل الذي لقيه أثناء حياته , تعود فلسفة نيتشه لتنتعش من جدي على يد جيل جديد من الفلاسفة والنقاد.

---

[6] لفظ الاستطيقا (علم الجمال) يعود في أصله إلى اليونانية فهو مشتق من(Aisthesis) التي تعني (الإحساس) ويفيد معناها الاشتقاقى (نظرية الإحساس) ويتضمن الإدراك الحسي وأنها تعني باليونانية في وقت واحد :

-1المعرفة الحسية أو(الإدراك الحسى).

-2المظهر المحسوس لإدراكنا والصورة الأولية لحساسيتنا .

إن أول من دعا إلى إيجاد هذا العلم وجعل لفظ الاستطيقا كاسم لعلم الجمال هو ألكسندر بومجارتن وذلك في كتاب (تأملات فلسفية فى موضوعات تتعلق بالشعر) وقد قصد بومجارتن إلى ربط تقويم الفنون بالمعرفة الحسية مما جعله يعد كمؤسس لهذا العلم .

* * ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، Métaphysique، هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات ارسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى وسميت بهذا الاسم لأن «أندرونيقوس الرودسي» ، الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد، ووضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي. وعلم ما بعد الطبيعة عند الكندي، هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية، وعند الفارابي هو « العلم بالموجود بما هو موجود». أما ابن سينا، فيقول « أن هذا العلم يبحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية » . أما ابن رشد فإنه يسمي هذا العلم ما بعد الطبيعة، وغرضه عنده :« النظر في الوجود بما هو موجود» ، وله ثلاثة أقسام القسم الأول ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، والقسم الثاني ينظر في مبادئ الجوهر، أما الثالث فينظر في موضوعات العلوم ومبادئها.

وقد اختلف مدلول هذا العلم باختلاف العصور، فموضوعه عند أرسطو والمدرسيين مشتمل على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى، وموضوعه عند المحدثين مقصور على البحث في مشكلة الوجود ومشكلة المعرفة.

حيث مثلت اللحظة النيتشوية منعطفا نوعيا في تاريخ الثقافة الغربية بصفة عامة والحديثة منها بصفة خاصة وتكمن نوعيتها في كونها لم تقدم رؤية تراكمية كاغناء وتعميق او تواصل لتطور الوعي الفلسفي العربي و بل غيرت تماما طريقة إدراك المعنى وبدلت استراتجية التأويل , لقد وجهت مطارق النقد النيتشوي الى القيم الثقافية الغربية التي قام عليا كل التراث الفلسفي وكالثقة في العقل وشعارات التقدم والحداثة والتنوير.

ولم يقتصر تأثير نيتشه على الفلسفة الغربية فقط و بل امتد تأثيره إلى المتفلسفين العرب فقد استطاع ان يجد أتباعا ومعجبين بفكره حتى النخاع.

حياته: فريدريك فيلهيلم نيتشه (بالألمانية)(Friedrich Nietzsche: ولد 15 أكتوبر، 1844 – 25 أغسطس، 1900) فيلسوف وشاعر ألماني، كان من أبرز المهدين لـ علم النفس، وكان عالم لغويات متميزاً. كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية، والنفعية، والفلسفة المعاصرة، المادية، المثالية الألمانية، الرومانسية الألمانية، والحداثة عُموماً بلغة ألمانية بارعة. يعد من بين الفلاسفة الأكثر شيوعا وتداولا بين القراء. كثيرا ما تفهم أعماله خطأ على أنها حامل أساسي لأفكار الرومانسية الفلسفية والعدمية ومعاداة السامية وحتى النازية لكنه يرفض هذه المقولات بشدة ويقول بأنه ضد هذه الاتجاهات كلها. في مجال الفلسفة والأدب، يعد نيتشه في أغلب الأحيان إلهام للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة. روج لأفكار توهم كثيرون أنها مع التيار اللاعقلاني والعدمية، استخدمت بعض آرائه فيما بعد من قبل أيديولوجيي الفاشية. رفض نيتشه الأفلاطونية والمسيحية الميتافيزيقيا بشكل عام، ودعا إلى تبني قيم جديدة بعيداً عن الكانتية والهيغيلية والفكر الديني والهلنستية. سعى نيتشه إلى تبيان أخطار القيم السائدة عبر الكشف عن آليات عملها عبر التاريخ، كالأخلاق السائدة، والضمير. يعد نيتشه أول من درس الأخلاق

دراسة تأريخية مفصلة. قدم نيتشه تصوراً مهماً عن تشكل الوعي والضمير، فضلا عن إشكالية الموت. كان نيتشه رافضا للتمييز العنصري ومعاداة السامية والأديان ولاسيما المسيحية لكنه رفض أيضا المساواة بشكلها الاشتراكي أو الليبرالي بصورة عامة.

المقال المترجم

يندرج هذا الكتاب في نفس سياق كتاب أستطيقا نيتشه الصادر عن نفس دار النشر السنة الفارطة. فالفكرة الأساسية للكتاب الجديد هو طرح نيتشه لتجاوز الميتافيزقا عن طريق الاستيطيقا. ففكرة موت الإله تقودنا إلى العدمية وثم إلى مذاهب العود الأبدي وإرادة القوة فالكل يبدامع مشكل العدمية* والمشروع النيتشوي الذي يرتكز على إبدال كلمة ميتافيزيقا بالاستطيقا..بعبارة أخرى تحويل القيم الميتافيزيقية إلى قيم استطيقية. فالوضع العد مي أي تشاؤم الحساسية الرومانطيقية التي تدعي أنها تقود إلى الانتحار, أغاظت نيتشه الذي وصف هذا الموقف بسيكولوجيا الضعفاء؛ لأنها إذا كانت تقود لا محالة إلى الانتحار, إذن لن يكون هناك أي عدمي؟ أن تكون عدمي حقيقي يعني في العمق الصراع ضده ,بالثبات على جعله فلسفيا غير قابل للتجا وز. قبل أي

---

* العدمية Nihilism هي الاعتقاد بأنّ كافة القيم والأخلاق ليس لها أي اساس أو قاعدة يمكن الرجوع إليها أو القياس على آساسها. وهي غالباً ما ترتبط بالتشاؤم المفرط والشك العميق بحقيقة الوجود. والعدمي الحقيقي هو الذي لا يؤمن باى شيء، وليس عنده أي وفاء لأي مذهب، وهو يفتقر إلى الإيمان وحس الغاية أكثر من كونه يميل إلى التهديم وإسقاط القيم والمفاهيم. وبينما يدعى بعض الفلاسفة كونهم عدميين، إلا أن العدمية غالباً ما تعود في جذورها إلى الفيلسوف الألماني 'فريدريك نيتشه' والذي قال أن التأثيرات الهدّامة للعدمية ستدمّر في النهاية كل المعتقدات الأخلاقية، والدينية، والميتافيزيقية، وتوصل للأزمة الأعظم التى ستواجه الفكر البشري في التاريخ.
جاء مصطلح 'Nihilism' من الكلمة اللاتينية nihil أو العدم أو لا شيء، والتى لا تعني أي شيء غير موجود. فهي تظهر في فعل إبطال أو إعدام 'annihilate' والذي يعني إنهاء، تدمير. في أوائل القرن التاسع عشر، استخدم فريدريك جاكوبي هذا المصطلح لتمييز المثالية المتعالية سلبياً. ولم ينتشر هذا المصطلح إلا بعد أن ظهر في رواية إيفان ترجينيف 'الأب والأولاد' عام 1862 حيث أنه استخدم كلمة nihilism كي يصف مذهب العلمية الخام الذي اعتنقته إحدى شخصيات الرواية 'بازاروف' الذي كان يبشر بمذهب الإنكار التام

أخلاق فالفن هو الحل الملموس والفعال ضد العدمية: توجد بين الفلسفة والفن' [...] لامساواة أساسية لقابلية تجاوز العدمية[...] حيث يعطي نيتشه أهمية قصوى للفن في مشروعه الفلسفي (ص16). تعتمد استراتيجية نيتشه عل استعارة المواهب' الحيرة' من الفنانين لمواجهة مبدأ التناقض الذاتي للعدمية , ذاهبا حتى إلى وصف الفلسفة بالمنحطة أصليا لأنها تمثل حلا مجردا يكمن في الفكر؛ في حين ان الفن هو الشكل الملموس للفكر في الحياة.حيث أصبح نيتشه واعيا بهذه الفكرة حين اعتبر الفن هو المثير الكبير في الحياة.

كما جاء في الكتاب السابق, فهناك حلين لمشكل العدمية يتناسبان مع أفكار استيطقية لنيتشه:

إما أن نجد رؤية عامة عن طريق الميتافيزيقا ونمارس ' ميتافيزيقا الفنان' كما نجدها في الاستيطيقا الأولى لنيتشه؛ أو نعدل جوهريا معنى الاستطيقا بدون المرور من مرحلة الاشكالية للميتفقزيقا ونعىود الى فيزيولوجيا الفن (ص 25).في ودوره العام يخضع الفن لمنطق ابولوني* , والفلسفة إلى منطق ديونيسي ؛ لكن حينما تتسع الاستطيقا وتكتسب وظيفة أخلاقية , إذن تصبح ذات أساس قيمي وليس فقط منطقي.فاستطيقا نيتشه تخلي المكان لمجموعة من المنظورات بدون شك فنية مادام ان ليست هناك أشكال فنية خارج الأشكال المبدعة من طرف الفنان إلى حد أن: 'العالم نفسه بالكامل فن'.

*ترجح الأساطير أنه ولد في جزيرة ديلوس الواقعة في بحر إيجة، وأن عبادته انطلقت من تلك الجزيرة إلى اليونان وآسيا الصغرى. ويقال إنه بنى بيديه أسوار طروادة وناصرَ الطرواديين، وأوقع الخصومة بين آخيل وآغاممنون، في حين كانت بقية الآلهة يناصرون الإغريق.
كانت له وظائف متعدّدة فقد عُبد في البدء إلهاً للشمس ولقّب «فيبوس» أي الساطع، ولهذا اللقب مغزاه عند الشعراء والفنانين. وكان يُعد إلهاً لكل ما هو خيِّر وجميل، كحفظ النظام واحترام القانون وإسعاد الناس وشفاء المرضى وتطهير المذنبين وإبادة الجرذان والزواحف؛ لذا تعددت نعوته وألقابه، ومنها أبولون بيثيون لقتله البيثون (Pythonثعبان ضخم) ولكنه، مع ذلك، كان مخوفاً، يعاقب الخارجين على الأنظمة والقوانين الدينية فيرميهم بسهامه، ويرسل الجوائح والأوبئة ليعاقب بعض المدن.. فإذا المؤمنون به دائماً بين رجائه ومخافته. وكان كذلك إلهاً للموسيقى والشعر ورئيساً لأخواته التسع ربات الإلهام اللواتي كن يقمن معه في قمة البرناس. ويرى الفيلسوف نيتشه أنه يمثّل التفكير والحكمة والتأمل بينما يمثّل ديونيزوس الوَلَه الديني.

على كل حال فالاختيار الميتافيزيقي لا يتجاوز بالكامل العدمية ؛ مادامت تستمر في تبني الوضع التشاؤمي والاستراتيجية الفيزيولوجية التي اكتفت بتجنب المشكل.

أوضح الكاتب أن نيتشه قبل أي شيء هو فيلسوف الفن وان مذهب إرادة القوة يمكن فهمه إلى حد كبير كنوع من استيطيقا متجاوزة ما اسماه نيتشه قدحيا " فن أعمال فنية". يعطي فهم دور مفهوم الفن منظورا خاصا حول عمله , لإدراك فلسفته ونظرته الأخلاقية والسياسية وحتى ديانته. لا يتعلق الأمر باختزال كل الفروع الفلسفية إلى الاستطيقا لكن لابد من اخد بعين الاعتبار رأي الفنان لفهمها جيدا وان تعتمد على معايير و مبادئ فيزيولوجية أي معايير جمالية إلى حد كبير.

يمكن اعتبار الاستطيقا إلى حد ما ايتيقا*؛ على أساس أن الحياة في نفس الوقت موجهة باعتبارها ظاهرة فنية (أعمال فنية) و معرفة بأنها ظاهرة أخلاقية(خلق الذات). إذن هناك أساس استيطيقي للايتيقا يقدمه الفن. ومع ذلك فالفن "لا يحتمل" الأخلاق؛ لكن كيف يمكن فهم فكرة الاستطيقا المتصورة كايتيقا عند نيتشه؟

بالفعل لا يمكننا أن نفرض على إرادة القوة معنى او قيمة تحد مسبقا هدف الفن باعتبارها فعلا إبداعيا معنى ؛لأنه لا يكف للأخلاق تطبيق في العالم ماهو قبلي لمعالجة مشكل العدمية.

---

*قد يقع الخلط بين مفهومي الأيتيقا (Éthique) و الأخلاق (Morale) لكن بعض الفلاسفة المعاصرين مثل ريكور يميز بينهما :
الأخلاق تتمثل في القانون أو الواجب بما هو صيغة كونية مطلقة صورية ويلزم أفعالنا و تكمن قيمته في ذاته و لا يأخذ بعين الاعتبار اندراج الفعل في سياق التجربة الإنسانية. أما الأيتيقا فهي تفكير و زاوية في مقاربة الإشكاليات الفلسفية تستهدف بعبارة ريكور الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة أي هي النظر في غايات الوجود الإنساني ضمن الذاتية الحية للأفراد بما هي ذاتية منغرسة في المعيش و تتساءل عن القيم مثلما تبدعها الذات و تحياها الآن و هنا. ولكن تقدير الذات لذاتها لا ينفصل عن العناية بالآخر ولا يكتمل إلا بإقامة نوع من العيش معاً إلى حد الحميمية يتجلى في قيمة الصداقة

, نجد نيتشه يقابل اية ايتيقا عامة بايتيقا التفرد: فمعنى أو قيمة الحياة لا تعطى حسب نيتشه بسبب فرصة قانون أخلاقي, بداية لان المعنى ليس حاضرا مسبقا وثم أن إرادة القوة هي من تحدد القيمة وليس العكس.

فإرادة القوة ليست إرادة طيبة مقابل إرادة شريرة : فهي تتجاوز المعنى والقيمة لتحافظ عليهما في ماوراء العدمية.

فالقلب الاستيطيقي لقيمة جميع القيم التي من خلالها يتجاوز نيتشه العدمية والميتافيزيقا ,يقدم شرحا لذلك بنفسه باعتباره: العود الأبدي للإنسانية. فالمشروع الفلسفي لنيتشه يرتكز على نقد الأسس الميتافيزيقة للقيم القديمة وخلق قيم جديدة بمعايير ومبادئ استطيقية بالكامل ولو لم تكن تلك القيم نفسها التي عليها ان تتبدل ؛ لكن الطريقة التي نقوم بتقويمها.

يعطي نيتشه أهمية كبرى للتفرد (او الذاتية) وهم الذات باعتبارهما مقاييس لاستيطيقا والايتيقا. هكذا نجد الذوق باعتباره معيار للحكم الاستطيقي وأساس الايتيقا.

فهو يتصور: فن أعلى من العمل الفني حيث الذوق الأخلاقي يحركه هم الذات من وجهة نظر ذاتية.حيث أن هذا الذوق يكون في مصلحة أية أخلاق ,سياسة أو دين بدلا من أية أخلاق أخرى وأي معيار للصحة أو المدنية بدلا من أخر. فجميع المشاكل المرتبطة بمختلف الممارسات والعلوم الإنسانية يتم حلها في رأي نيتشه من خلال سؤال الذوق.

فراديكالية نيتشه فيما يخص الأخلاق تأتي من رفض العالمي باسم المتفرد وتكمن أصالته في الطابع الفني للفعل الأخلاقي: تؤسس الأحكام الاستيطيقية الأحكام الايتيقية وتختزل الأخلاق إلى استيطيقا.

يتبنى نيتشه معيار يمكن اعتباره إلى حد الآن أساسا لا أخلاقي: الذوق. مادام لا توجد الحقيقة الحقيقة.فقط الاستطيقا – فن الظهور- يمكنها التأكيد على

حقيقة أو قيمة في سياق أنها متفردة.بالاعتماد على الذاتية , فالقيمة الاستطيقية هشة وتحرك كل طاقات الفرد ؛لان الفن له قوة مزيفة.فالفرق واضح بين الفن الواعي والخاص والفن اللاواعي والعام"يتناسب مع العمل الفني".الذي لا يعطيه نيتشه أية أهمية :لان الفن الحقيقي هو احتفال بالحياة – العيد- وليس العمل الفني. فالتوازي بين البراكسيس* الأخلاقي و الشاعرية الفنية , أشار إليها كذلك الكاتب: الفنان يحدد قيمه الخاصة كأنها مطلقة وعالمية , حتى لو كانت نسبية ومتفردة لكن لا يجهل أصلها. أي فرد يعمل عل تنمية قوة فرادته هكذا كل واحد دوريا الأستاذ والتلميذ في البحث عن الذات حيث " يصبح هو نفسه".

فقلب قيمة جميع القيم تعتمد على تأسيس الأخلاق على التفرد المستلهم لمشاعر الفرحة والقوة والمجسدة للنوع الإنساني الأكثر نجاحا وقوة.كما يشرح الكاتب" هناك ايتيقا الاستطيقا والعكس صحيح بدون اي انقطاع حقيقي انطلاقا من لحظة ممارسة الفن في علاقة انية مع الحياة".(ص 102).

فأخلاق نيتشه تثمن المخاطرة بجعل إبداع القيم بين يدي الفنان بدلا من الفيلسوف.يفترض مبدأ ايتيقا التفرد هم الذات(أو حتى الأنانية) هو أساس الاخلاقية الفعالة مادام اي فعل يختزل إلى صيرورة من خلالها تمارس إرادة القوة احتقارها لاي معيار؛ فقط اكراه " الذوق الأخلاقي".الذي يكتسب حكما ويسمح بالتقويم.

فالمبدأ الأعلى لهذه الايتيقا في إطار إرادة القوة هو" تقديم الفرح إلى الإنسانية". فالأخلاقية الحقيقية" هي متفردة محددة حسب نيتشه باعتباره ارستقراطي مبدع للقيم الايجابية الكاملة". (ص 141).

---

*البراكسيس لفظ مشتق من اليونانية ومعناه العمل أو الممارسة ويطلق على النشاط الفيزيولوجي، أو النفسي، المؤدي إلى حصول بعض النتائج، وضده المعرفة أو النظر. ويدل عند الماركسين على مجموع النشاطات التي تهدف إلى تبديل النظام الاجتماعي مثال ذلك قول (انجلس): لقد آن للفلسفة أن تعمل على تبديل العالم، لا أن تقتصر على تفسيره وتاويلهEngles) .

بإيجاز ف"المعنى الأخلاقي هو حكم" فأكثرية التطورات الاستطيقية هي أكثر أساسية من التطورات الأخلاقية". فتطور الذوق هو محدد على المستوى السياسي : ذوات منعزلة, قوية ومؤثرة, تعبر وتفرض ذوقها ومالا تستسيغه لان لها الاستعداد والقوة مستندة على طبيعتها الخاصة. منذاك الفيزيولوجيا مترابطة بالاستطيقا التي تدعم بدورها الأخلاق والسياسة.

من المناسب على كل حال عدم تصور مذهب العود الأبدي بنفس تصور فكر حب القدرamor fati الذي يرافقه كحلول أخلاقية بالكامل لمشكل العدمية:

الأساس الفيزيزلوجي للاستيطيقا يعني كذلك أن" الأسلوب عليه إثبات ان نعتقد في أفكاره ولا نكتف بإثباتها, لكن يجب أن نحس بها".فالعود الأبدي هي تجربة استطيقية فهو حدث معاش كما فسر ذلك نيتشه في كتابه "هذا هو الإنسان". فالأسلوب هو ضمان عمق التفكير المعبر عنه لهذا نجد اسلوب نيتشه هو جد مؤثر: الشكل يصلح للعمق. لاحظ الكاتب ان" الأفكار المرتبطة بالعود الأبدي* لا تزودنا بمعنى للعالم إلا انطلاقا من مفهوم التفرد[...]

المثل مثاليا بالعمل الفني[...]؛ اذا امتثلنا للحظة واحدة للعالم إذن فالسلسلة التامة للزمن مبررة". وبالتالي ان" فقط العمل الفني يمكنه ان يظهر ويفهم معنى العود الأبدي وحب القدر ..."(156-157).

في اي صفحة من كتاب نيتشه ,نرى توضيحه العلاقة الضيقة بين الأخلاق ومفهوم الذوق؛ الذي يمكن أن نعرفه بأنه محاولة البحث عن التفوق والتميز و مطبوعا بقلق حقيقي للذات. فامتحان هذه العلاقة يقدم لنا إمكانية تعويض

---

*تظهر فكرة محورية في منظومة نيتشه فكرة العود الأبدي، وهى محاولة نيتشه لأن يستوعب الاستمرار فى الحركة الدائمة والثبات والصيرورة حتى لا يهرب شيء أبدا من قانون الحركة ولذا يتم إعادة تعريف الزمان ويظهر العود الأبدي، إن الدورة الحالية للزمان ستنتهى ولكن لن يتوقف الزمان إذ أنه سيبدأ فى التو دورة أخرى لا تختلف عن سابقتها فى أى شيء، وحينما تنتهى ستبدأ من جديد وبنفس الطريقة، فهو عود أبدى مادى إلى رتيب، والإنسان، كالساعة الرملية سيعود من جديد ويذهب من جديد دائما أبدا، إنها تكرار أبدى لنفس الشيء ولنفس الحياة. ولعل العود الأبدي هو بديل فكرة الخلود ويوم القيامة فى الديانات السماوية، وهى الحل النيتشوى لمشكلة الموت، وهو حل يزيل ظلال الإله تماما ويزيل الأصول الربانية للإنسان

أساس جديد للفيزيولوجيا التي تبسط بطريقة أخرى أخلاق نيتشه إلى بيولوجيا مختزلة أوالى هجوم باطل ضد المسيحية.

فيزيولوجية الفن باعتبارها استيطيقا إبداع ترتكز في البداية على نزعة ارتيابية لفهم "الحالة الاستيطيقية" التي يعرفها نيتشه بألفاظ الألم واللذة, على أساس شروط فيزيولوجية مثل الجنسانية ,النشوة والقسوة. فالقياس الوحيد لهذه الحالة هو الذوق الأساس الأخير للأخلاق.

أبدع نيتشه أخلاقا وسياسة ودينا استيطيقيا وليس العكس (استيطيقا أخلاقية وسياسية أو دينية) لان" ليس هناك ظواهر أخلاقية ,فقط تأويلات أخلاقية لهذه الظواهر". فالتأويلات نفسها ذات أصل خارجي للأخلاق. فالظواهر والمفاهيم تفهم على أنها أولا استعارا ت أو استطيقيات , قبل حتى استقبال التحديدات الفيزيولوجية. إذ أن المعايير الفيزيولوجية هي مدينة لمعايير استيطيقية التي تغير وجه التجربة المعتبرة في أول وهلة أخلاق أو دين.

فالأخلاقية والتدين ,لابد من تجاوزهما عن طريق الإنسان السوبرمان الفظ والمضلل. لا يبدو ان نيتشه حاول تعريف أو تمييز معايير التفوق التي تدعم مفهوم الذوق ,فهذه صفات الفظاظة والتضليل هي التي علينا ان نستأنفها بدون شك.

"فالذوق الأخلاقي" هو طبيعي في حين أن الواجب الأخلاقي فهو آت من الأفراد كما هو الأمر بالنسبة لأوامر الدين و السياسة أو المجتمع ككل. فالإنسان هو الصانع الوحيد لقيمه فتنطفأ شعلة الوعي الأخلاقي بسبب اكراهات عالية آتية من ذوق ارستقراطي للتفوق والتميز . هكذا نجد أن نيتشه لا يعترض على خلق آلهة جديدة (وكم من آلهة جديدة ممكنة يكتب سنة 1888) لكن لا يجب أن تصبح معبودة؛ بطريقة الأخرى الإنسان يجب أن يبقى واعيا بانه هو من خلق تلك الآلهة على شاكلته ؛ بالاعتماد على ذوق مرتبط بالحياة الجيدة والمتدفقة والجنونية. هل نتهم ما هو مظلم في

الحياة:الاعتقاد في شيء أخر غير الحياة أو في ماوراء الحياة والأخلاق أو الدين التي تدعم هذا الاعتقاد؛ حيث الاهتمام الاستطيقي الذي يحمله الإنسان الذوق عن نفسه وما يتتجه بدلا من الاعتقاد.

فالتساؤل عن قيمة القيم مادام يتعلق الأمر, باختيار القيم التي تنعش الحياة.فمفهوم قلق الذات أو نحت الذات هو أخر ما صدر عن لااخلاقية نيتشه . مؤسسة على نرجسية دقيقة مميزة وذكية.

اللااخلاقية هي التعبير القوي والمناسب لإرادة القوة°وأنانيتها الطبيعية. ليس للايتيقا أساس عقلاني وموضوعي, لكن شخصي وذاتي. لاحظ الكاتب بالفعل أنّ الأنانية النرجسية التي تنبأ بها نيتشه باعتبارها التكيف الاستيطيقي لفرضية إرادة القوة وان [...] هي المبدأ الفعلي المحفوظ لكل أخلاق.(ص196-197).

بالفعل لن يتمكن أي فرد من التعرف على أخلاقه. فهو يقوم بالتفريق طبيعيا بين نوعين من الأخلاق: أخلاق السادة مؤكدا على نرجسيته بدون أي اشمئزاز [...] وأخلاق العبيد التي تنفي هذا الأصل المخز.(ص 197). فالأولى هي أخلاق أصيلة والثانية غير أصيلة ؛الاستقامة أو عدمها تخط هكذا خط الاقتسام بين هذين النوعين من الأخلاق اللذان عرفهما مجرى تاريخ الإنسانية.

فهذا الكتاب الذي يعالج كذلك السياسة والدين الاستطيقين لنيتشه هو في الحقيقة ينم عن بحث متين ومعرفة عميقة بأطروحات نيتسه. فالمؤلف صراحة ,بالإضافة إلى مؤلف كتاب نيتشه ومشكلة الحضارة باتريك ووتلين من أهم المعلقين على فكر نيتشه .

ملحق :

نبذة تعريفية: الفيلسوفة البلجيكية شانطال موف

نبذة مختصرة :شانطال موف فيلسوفة بلجيكية ولدت بمدينة شارل لوروا ببلجيكا عام 1943 , وهي الان أستاذة جامعية في كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة سمنستر بلندن. وكتاباتها تندرج في إطار تيار مابعد الماركسية وهذا ما يظهر من خلال كتابها المشترك مع الفيلسوف الأرجنتيني ارنستو لاكلو "الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية". فكرها يتمحور أساس حول فكرة الديمقراطية الراديكالية ومفاهيم الديمقراطية التعددية والتعدية الصراعية.

نبذة مختصرة عن الفيلسوف الألماني هابرماس : من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية

ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام 1929 في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.

يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من اهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على يورغن هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الالمان العاصرين وقد قادته فلفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال الى مواقع النزاعات بنفسه الى إيران والى الشرق العربي والى البانيا والى بلدان افريقية واسيوية. ويسبب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون أهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف , وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين

شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول الى المؤسسة الاكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجو الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل...كا ان ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع ابداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية هامة خارج إطار المؤسسة الجامعية.

بدا أكاديميا فلسفيا , وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن اطروحته النزاع بيا المطلق والتاريخ في فكر شلينغ والمنشورة عام 1954 .الا ان اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي , ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الراسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا وأوروبا عموما , وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعا لادورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا.

للفيلسوف الألماني العديد من الكتب المهمة: نظرية الفعل التواصلي في جزئين 1981 , العقل والشرعية , الديمقراطية التشاورية بين الوقائع والمعايير , العلم والتقنية كاديولوجيا , القول الفلسفي للحداثة؟ ما بعد ماركس , الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي , المعرفة والمصلحة , مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية , لكن أهم كتاب نظرية الفعل التواصلي له لم يترجم إلى العربية لحد الآن .

نبذة مختصرة عن هونيث

ولد الفيلسوف الالماني هونيث في مدينة اسن بالمانيا عام 1949 , درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الاكاديمية في جامعة برلين , وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك واستقرفي الاخير بجامعة عوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية ماثرا باستاذه يورعن هابرماس ثم عمل على تاسيس فلسفة اجتماعية جدسدة تقوم على براديغم العتراف وامست له شهرة عالمية في البلدان الاوروبية العلام الانغلوسكسونس وخاصة الولايات المتحدة الامركية وكندا وترجمت اهم اعماله الى الغتين الانجليزيةوالفرنسية .

واهونيث العديد من الكتب اهمها : نقد مفوهم السلطة 1985, الصراع من اجل الاعتراف 1992 , مجتمع الاحتقار: نحو نظريبة نقدةي جيدة 22002 , حول راهنية فلسفة الحق لهيغل 2001 , التشيؤ 2005 لكن لالاسف لم تترجم اعماله الى العربية ولا يهتم به كما اعته الفلاسفة العبيهابرمايس .

نبذة مختصرة : الفيلسوف الايطالي جورجيو اغامبيو

فيلسوف ايطالي معاصر ولد بروما سنة 1942 حيث يعتبر من كبار المختصين بفلسفة هيدغر وبنيامين وابي وارربورغ.وتتمحور كتابته حول تاريخ المفاهيم في العصور الوسطى ودراسة جينيالوجية لمقولات القانون واللاهوت. فمهوم البيوسياسي الذي ابدعه الفيلسوف الفرنسي فوكو عمل على تطويره وتوظيفه في مختلف أعماله الفلسفية.

نبذة مختصرة هو راولز

جون راولز هو فيلسوف امركي معاصر من اهم مؤلفاته:

- نظرية العدالة A Theory of Justice 1971
- الليبرالية السياسيةPolitical Liberalism
- قانون الجماعات البشريةThe Law of Peoples

يعتبر جون من منظري ومؤسسي الليبرالية الجديدة

ذات الميول الاشتراكية، حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية..

جون رولس، هو واحد من أهم المفكرين في الولايات المتحدة الأميركية والغرب كله. وقد كان أستاذا كبيرا في جامعات برنستون، وأكسفورد، وكورنيل، وهارفارد، قبل أن يتقاعد عام 1995. وهو يعتبر أحد أكبر الفلاسفة السياسيين في القرن العشرين. والواقع أن فكره يهيمن على الفلسفة الأخلاقية والسياسية منذ أن كان قد نشر أبحاثه عن العدالة، والحرية، والديمقراطية وسوى ذلك. وتأثيره يمتد لكي يشمل اقتصاد الرفاهية، ونظرية الخيار العقلاني، والقانون، وعلم النفس الأخلاقي.

Bibliographie :

H. Arendt (1995a), *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Seuil.

H. Arendt et M.McCarthy, (1995b), *Between Friends : The Correspondence of Hannah* Arendt *and Mary McCarthy*, Carol Brightman (dir.)., New York, Harcourt Brace.

H. Arendt (1983a), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2e éd.

H. Arendt (1983b), *La vie de l'esprit*, tome 2 : *Le vouloir*, Paris, PUF.

H. Arendt (1977), « Public Rights and Private Interests. In response to Charles Frankel », in M. Mooney et F. Stuber (dir.), *Small Comforts for Hard Times : Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, p. 103-108.

H. Arendt (1975), « Retour à l'envoyeur », in *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 253-268.

H. Arendt (1971), *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 7-51.

H. Arendt (1968), « Walter Benjamin, 1892-1940 », in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 244-306.

H. Arendt (1954), « La tradition et l'âge moderne », in *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 28-57.

H. Arendt (1945), « La culpabilité organisée », in *Penser l'événement*, C. Habib éd., Paris, Belin, 1989, p. 21-34.

J. Beauchemin, *La société des identités : Éthique et politique dans le monde contemporain*, Athéna éditions, Montréal, 2007.

H. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Aubier, Paris, 2006.

C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. Tome IV*, Seuil, Paris, 1996.

B. Constant (1819), « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *De laliberté chez les Modernes*, pp.492-515, Hachette/pluriel 1980.

E. George, *L'utilisation de l'Internet comme mode de participation à l'espace public dans le cadre de l'AMI et au sein d'ATTAC : vers un renouveau de la démocratie à l'ère de l'omnimachandisation du monde ?*, thèse en co-tutelle France/Québec, 2001.

F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme,* Flammarion, Paris, 1992.

J. Habermas (1962), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* Payot, Paris, 1978.

15J. Habermas, « « L'espace publique », 30 ans après », in *Quaderni*, numéro 18 (automne 1992), p. 161- 191. p175.

J. Habermas, « Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat », in *Le Débat,* Numéro 97, 1997. p45.

T. Hobbes (1651), *Léviathan*, Folio Gallimard, Paris, 2000.

C. Lefort, *Essai sur le politique XIXe –XXe siècles,* Point Seuil, Paris, 2001.

C. Lefort, *L'invention démocratique*, Seuil, Paris, 1986.

K. Marx (1844), *La Question Juive*, trad. M. Simon, éd. bilingue Aubier, 1971.

M. Mauss (1923), *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,* Puf, Paris, 2007.

F. Moreault, « citoyenneté et représentation dans la pensée politique d'Hannah Arendt », in *Sociologie et société*, vol XXXI, numéro 2, Automne 1999, p175 à p190.

J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie,* Galilée, Paris, 1995

1-Jurgen habrmas reply to symposium participants cardozo law review vol 14 n 4-5 p 1493

2- Carl schmitt la notion de politique theorie de partiszn paris calmann levy 1972 p 117

3- Ibid op cit pp 75-76

Chantal mouffe the democratic paradox londres verso 2000 Nous trouvons une bibliographie de ses oeuvres dans J. Rawls, Justice et:
démocratie, Paris, Seuil, 1993, p. 367-368. La bibliographie mentionne les
traductions françaises.

. J. Rawls, « Two Concept of Rules », The Philosophical Review, vol. 64, 1955,
p. 3-32.

. J. Rawls, « Justice comme équité », trad, française dans Philosophie, n° 14,
1987, p. 39-69 ; The Journal of Philosophy, n0 22, 1957, p. 653-662.

. J. Rawls, Théorie de la Justice, Paris, Seuil, 1987. Traduction française (de

la version remaniée de 1975), A Theory of Justice, Cambridge (Mass.),

Harvard University Press, 1971.

. Voir Jean Ladrière et Philippe Van Parijs, Fondements d'une théorie de la

justice, Louvain-La-Neuve, Editions de l'Institut supérieur de philosophie,

1984 ; C. Audard et al., Individu et justice sociale. Autour de John Rawls,

Paris, Seuil, 1988 ; la revue Critique, juin-juillet 1989, nos 505-506, numéro

thématique ayant pour titre John Rawls. Justice et libertés ; Jocelyne

Couture et André Duhamel, Justice distributive, Lekton, vol. I1 n° 2, hiver

J. Rawls, Political Liberalism, New York, Columbia University Press,

1993 (trad, française, Libéralisme politique, Paris, PUF, 1995).

. Voir Chandran Kukathas et Philip Pettit, Rawls : A Theory of Justice and its

Critics, Stanford, Stanford University Press, p. 6-8 («A study of the

desirable »), p. 8-11 (« A study of the feasible »)•

Discours de la méthode, première partie. NRF Gallimard, « La Pléiade », p.130. C'est nous qui soulignons.

2 Lettre LXXIII à Oldenburg (1675). NRF Gallimard, « La Pléiade », p.1283. Ce célèbre passage devrait suffire à

éviter toute "récupération" du spinozisme par le Christianisme – ce qui, dans les faits, n'est pas le cas.

3 Nous pensons par exemple aux Objections faites aux Méditations de Descartes, ou à la correspondance de nombre de philosophes.

4 Jean-Paul II, Fides et ratio (la foi et la raison), I, prologue ; lettre encyclique du 14 septembre 1998. Supplément au quotidien « La Croix » du 16 octobre 1998, p.3

5 Discours de métaphysique, 1, II. Éditions Vrin, p.26. C'est nous qui soulignons.

6 Genèse, 1, 9 –10. C'est nous qui soulignons.

7 Spinoza, Traité des autorités théologique et politique, préface. NRF Gallimard, « La Pléiade », p.612

8 Évangile selon Matthieu, chapitres 5 à 7.

9 Évangile selon Matthieu, 5, 27 – 28.

10 Évangile selon Matthieu, 5, 17 : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. »

11 La religion dans les limites de la simple raison, IV, 1, 1. Éditions Vrin, p.179

12 La religion dans les limites de la simple raison, op. cit., I, Remarque générale. p.92. C'est nous qui soulignons.

13 Cf. note 23.

14 Par exemple : « C'est qu'en effet le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, et alors, il rendra à chacun selon sa conduite » (Évangile selon Matthieu, 16, 27).

15 La religion dans les limites de la simple raison, op. cit., III, 1, 5. p.137

16 La religion dans les limites de la simple raison, op. cit., IV, 2, 2. p.188

17 Jean-Paul II, Fides et ratio, I, 7 ; op. cit., p.5

18 Ibid., I, 5 ; p.4. C'est nous qui soulignons.

19 Ibid., VII, 86 - 90 ; pp.31 - 32.

20 Catéchisme de l'Église Catholique, première partie, chapitre troisième, article I, 3, §156. Mame / Plon, p.44

21 Pascal, Pensées, fragment 267 de l'établissement de Brunschvicg (188 de Lafuma). Garnier-Flammarion, p.266. Concernant les Pensées en général, il est bien malaisé de dire s'il s'agit bien là d'un ouvrage philosophique au sens où nous l'avons expliqué plus haut. En fait, certains fragments le sont sans aucun doute, comme celui du pari (Brunschvicg : 233 ; Lafuma : 418). D'autres ne le sont manifestement pas, comme ceux sur les « preuves de Jésus-Christ » (Brunschvicg : 737 et suivants), qui ne s'adressent pas à la raison, mais bien à la foi éventuelle du lecteur.

22 Éthique, I, proposition 11. NRF Gallimard, « La Pléiade », pp.317 – 319.

23 Appendice de la première partie de l'Éthique et Traité des autorités théologique et politique, surtout les chapitres I à XII.

24 Marcel Conche, Orientation philosophique. I. "La souffrance des enfants comme mal absolu". P.U.F. p.57

1. Ernst Jünger, « Über die Linie », in Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Vittorio

Klostermann, Frankfurt/M. 1950, pp. 245-283 ; Martin Heidegger, « Über "die Linie" », in Armin

Mohler (Hrsg.), Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60.
Geburtstag, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1955. Le texte de Jünger a été republié
séparément, chez le même éditeur, dans une version légèrement augmentée: Über die Linie,
Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1950, 45 p. (éd. fr. : Sur l 'homme et le temps. Essais, vol. 3 :
Le noeud gordien. Passage de la ligne, Rocher, Monaco 1958, trad. Henri Plard ; 2e éd. augm.
d'un avant-propos de Jünger et d'une préface de Julien Hervier : Passage de la ligne,
Passeur-Cecofop, Nantes 1993 ; 3e éd. : Christian Bourgois, Paris 1997, 104 p.). Le texte de
Heidegger a lui aussi été republié séparément, sans modification, mais sous un nouveau titre:
Zur Seinsfrage, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1956 (éd. fr. : « Contribution à la question de
l'Etre », in Martin Heidegger, Questions I, Gallimard, Paris 1968, pp. 195-252, trad. Gérard
Granel). En Italie, les deux textes ont été réunis dans un même volume: Ernst Jünger et Martin
Heidegger, Oltre la linea, Adelphi, Milano 1989, trad. Franco Volpi et Alvise La Rocca. Les
références de pages citées ici sont celles des dernières éditions françaises.

2. Par la suite, Jünger est quelque peu revenu sur cet optimisme: « Après la défaite, je
disais en substance : la tête du serpent a déjà franchi la ligne du nihilisme, elle en est sortie, et

le corps entier va bientôt suivre, et nous entrerons bientôt dans un climat spirituel meilleur, etc.

En fait, nous en sommes loin » (entretien avec Frédéric de Towarnicki, in Martin Heidegger, L'Herne, Paris 1983, p. 149). Plus fondamentalement, Jünger pense que nous sommes dans une époque de transition —un interrègne —,et que c'est la raison pour laquelle il ne faut pas désespérer : « Pour ma part, je pressens que le XXIe siècle sera meilleur que le XXe » (Entretiens avec Julien Hervier, Gallimard, Paris 1986, p. 156).

3. En fait, même vis-à-vis de ce caractère « titanesque » de la technique, Jünger reste ambigu. D'un côté, il oppose volontiers les titans aux dieux, et s'inquiète des progrès du titanisme (l'« afflux d'énergie »). Mais il écrit aussi : « On aurait tendance à craindre que les titans ne puissent apporter que le malheur, mais Hölderlin lui-même n'est pas de cet avis. Prométhée est le messager des dieux et l'ami des hommes ; chez Hésiode, l 'âge des titans est l'âge d'or » (avant-propos, p. 26). Le XXIe siècle, selon lui, verra à la fois un essor sans précédent de la technique et une nouvelle « piritualisation».

- Eerdmans, 1954.
- The Tyndale Press, 1962.
- Eerdmans 1963.
- The Tyndale Press, 1966.

1 Régis Debray, L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, Odile Jacob, Paris, 2002.

2 Pour prendre connaissance du CCEFR et de son organisation : www.ccefr.org.

3 J'ai tenté, à partir de notes relevées au cours du propos de l'intervenant, de mettre en évidence non seulement certaines idées essentielles à identifier dans ce débat et les arguments qu'on peut y opposer, mais les enjeux de société qui y sont sous-jacent, parfois masqués par un discours centré sur la tolérance ou la simple compréhension mutuelle, volontairement ou non.

4 Professeur à Paris 3 et attaché à plusieurs universités européennes et américaines, Mohammed Arkoun a publié de nombreux ouvrages consacrés à l'islam. Dans son dernier livre, "de Manhattan à Bagdad", publié avec Joseph Maïla, doyen de la faculté des sciences sociales et économiques de l'Institut catholique de Paris, il s'interroge sur le sens et la portée des attentats du 11 septembre 2001. Dans un entretien accordé à l'hebdomadaire L'Express (27 mars 2003), Mohammed Arkoun, qui considère que l'attentat du World Trade Center représente"l'aboutissement le plus dramatique des échecs successifs des régimes postcoloniaux", rappelle qu'"à des degrés divers et avec des conséquences toujours tragiques pour les peuples laissés à l'abandon par leurs soi-disant élites nationales, tous les régimes postcoloniaux ont mis en place des tragédies collectives politiquement programmées avec des concours également variables des puissances

occidentales. L'intellectuel algérien estime en outre, que l'absence d'une politique moderne de la culture, de la recherche scientifique et de l'éducation a privé l'islam d'une évolution semblable à celle du christianisme en Europe. Il voit dans les puissances occidentales la responsabilité essentielle à la situation actuelle. Il ne voit pas de cause interne aux difficultés des pays de religion musulmane. La laïcité est fille de la modernité a-t-il ajouté. C'est pour cela qu'il est vital que l'islam accède vite et sans réserve à tous les acquis émancipateurs de la modernité ainsi

compréhension. Pour autant, on est en droit de s'interroger sur le sens exact que donne à la notion de modernité ou de laïcité Mohammed Arkoun au vu des thèses avancées dans son discours. Un autre intellectuel arabe, Abdelwahad Meddeb, écrivain et professeur à l'Université Paris X où il enseigne la littérature comparée tient un tout autre discours : si pour lui « la colonisation et l'impérialisme (...) portent une part de responsabilité » dans l'échec de la modernisation des pays arabes, il impute leur incapacité d'infléchir la situation actuelle « aux régimes politiques qui sévissent dans le monde arabe : le despotisme, la tyrannie, l'absence des libertés élémentaires » Il critique les dangers du « wahhabisme », c'est-à-dire pour lui, « une vision extrêmement schématique et rigide de l'islam ». Il regrette l'abandon de la grande idée de « nation arabe », qui était « une façon de placer la nation au premier plan afin d'éviter que la religion ne soit le principe fondateur de l'identité » Abdelwahad Meddeb, La période la plus noire de l'histoire arabe, dans la revue L'HISTOIRE, numéro spécial Les Arabes, n°272 janvier 2003, p. 76-77.

5 Voir entre autre les numéros des Cahiers d'histoire sur ce sujet, qui ne manquent pas de travailler avec beaucoup de sérieux cette question, à l'appui de travaux renouvelés qui ne sont pas sans s'appuyer sur une historiographie très riche. Cahiers d'histoire n° 89, 4e trimestre 2002, dossier : Les enjeux de la mémoire, esclavage, marronnage, commémorations ; Cahiers d'histoire n°85, 4etrimestre 2001, dossier : Le pouvoir colonial, Cahiers d'Histoire n° 67, 2e trimestre 1997, dossier : Dominations impériales…

6 S'il y a séparation des Églises et de l'État aux États-Unis, dans la déclaration d'indépendance américaine, les êtres humains « sont dotés par leur Créateur de droits inaliénables » Le premier amendement de la Constitution américaine porte sur la liberté religieuse, puis sont déclinés les autres droits… Elle est ainsi présentée comme première dans l'ordre des libertés.

7 Nicolas Gachon. Libéralisme et citoyenneté aux États-Unis (XXe siècle), p. 91,Ellipses, 2001.

8 Tood Gitlin. The Twilight of Common Dreams : Why America is Wracked by Culture Wars. New York : Henry Bolt, 1995.

9 Pour Adam Kuper, historien et anthropologue, responsable du département « sciences humaines » de l'université de Brunel (Londres), critique la notion de « différence culturelle »venu des États-Unis comme « l'illusion des cultures ». Il explique que la notion d'identité culturelle « est une doctrine qui peut être très pesante : elle suppose que chacun dispose d'une communauté à laquelle il va s'identifier spontanément, et surtout pas à une autre, car cela porterait atteinte à son

intégrité, à son être authentique. Mais les sociétés ne sont pas faites ainsi : général, nous ne choisissons pas nos parents, notre nationalité, notre éducation, notre orientation sexuelle… Objectivement, nous n'avons pas tellement le choix, à moins de nous rebeller. Il y a donc quelque chose d'illusoire à vouloir faire de l'identité culturelle une sorte de droit de la personne, comme tout individu a droit à son intégrité physique ; C'est une doctrine étrange, qui semble vouloir concilier deux objectifs contraires : la promotion de l'individu libre et sa soumission consentie à une communauté quasi religieuse. Adam Kuper, L'illusion des cultures,revue Sciences Humaines, n°113, février 2001, p.42-45.

10 Ibidem note 7, p.100-103.

11 Thierry Aprile, La Ière République, Introduction, 1792-1804. Pygmalion Gérard Watelet, Paris 1999.

12 Jean Baubérot, Histoire de la laïcité française, p. 20, PUF, Paris 2000.

13 Ibidem note 11.

14 Sur ce développement, voir les nombreuses références et l'analyse proposées par Jean-René Suratteau, La Révolution française, certitudes et controverses, dossier Clio, PUF, France 1973.

15 La loi de 1905 : Article 1 : La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes… Article 2 : La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte (…) Les établissements publics du culte sont supprimés. L'article 3 porte sur l'attribution des biens de ces derniers établissements aux associations désignées par l'État pour en hériter

16 Une idée exprimée dans le cadre de cette conférence que l'on retrouve dans ses écrits. Voir l'article intitulé « Comment concilier islam et modernité » paru dans le Monde diplomatique d'Avril 2003, en dernière page.

17 Xavier Ternisien y plaide en faveur de la reconnaissance de la légitimité de l'UOIF quoi que liée aux Frères musulmans et prête à imposer l'extension de la religion musulmane dans la société française, avec une vision rigoriste de ses principes, au besoin en opposition à la laïcité. Il met même sur le même plan de cette démarche à l'égard de l'UOIF, le Tabligh, encore plus clairement de tendance fondamentaliste. Xavier Ternisien, La France des mosquées, Albin Michel, Paris 2002.

18 Xavier Ternisien. Depuis 1996, les programmes prennent mieux en compte l'histoire et les textes des grandes religions, article paru dans le journal Le Monde de l'édition du 7 novembre 2002.

19 Terres médiévales et d'aujourd'hui 5e, conçu par Alain J.-M. Bernard et Michel Roche, Introduction aux Sciences Humaines par l'Histoire, la Géographie et l'économie, Magnard, 1987.

20 Extrait de l'éditorial du Bureau National de L'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie (APHG) intitulé L'histoire et la géographie au cœur du débat civique publié dans la revue Historiens & Géographes n°378

21 Voir l'article paru dans le journal Le Monde dans l'édition du 7 novembre 2002intitulé :

ÉDUCATION Le gouvernement pour un enseignement « raisonné » des religions

22 Voir l'article intitulé Depuis 1996, les programmes prennent mieux en compte l'histoire et les textes des grandes religions, signé Xavier Ternisien, paru dans l'édition du journal Le Monde du 7 novembre 2002.

23 Ibidem, note Régis Debray,L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, Odile Jacob, Paris, 2002.

24 Régis Debray, Dieu, un itinéraire (Odile Jacob) Paris 2001.

25 Ariane Chemin, Le retour à Dieu de Régis Debray et Max Gallo, article paru dans l'édition du journal Le Monde.

26 Dieu, un itinéraire, p.10, (Odile Jacob) Paris 2001.

27 Selon un sondage CSA pour Le Monde et le mensuel Notre Histoire (revue dont on connaît la sensibilité proche des milieux catholiques) réalisé en juin 2000, 57 % des personnes interrogées se déclaraient favorables à « un enseignement d'histoire des religions ». Il devait permettre d' « améliorer la culture générale des élèves » (pour 74 % des personnes interrogées) et de « développer l'esprit de tolérance » (69 %).

28 Abdelwahad Meddeb parle de la période actuelle comme « la plus noire de l'histoire des Arabes : « Le monde arabe, au-delà de la situation actuelle si sombre, conserve un énorme potentiel : les femmes et les hommes, un immense territoire, une langue et une civilisation très riche ; reste à trouver les préalables politiques et les ressorts intellectuels pour les transformer en avenir » Abdelwahad Meddeb, La période la plus noire de l'histoire des Arabes, revue L'HISTOIRE, numéro spécialLes Arabes, n° 272, janvier 2003, p.76-77.

29 Langues et cultures régionales Le ministre de la Culture et de la Communication a proposé de " relancer " le Conseil national des langues et cultures régionales créé en 1985, en lui donnant " de nouvelles missions ". " Les langues de France ont besoin d'une instance de consultation et de suivi qui examine, dans le cadre des orientations définies par le gouvernement, les questions relatives à leur promotion ", a-t-il estimé lors des récentes " Premières Assises nationales des langues de France ". Dans le cadre de la décentralisation, les établissements publics de coopération culturelle constituent " l'outil le mieux approprié au développement d'une politique linguistique par les régions, les départements et les villes ", a également estimé M. Aillagon

30 Frédéric Salat-Baroux est le Secrétaire général adjoint de la Présidence de la République.

31 Cité par Béatrice Gurrey, dans l'article M.Chirac crée la « commission Stasi » pour redéfinir la laïcité, publié dans l'édition du journal Le Monde du mercredi 2 juillet 2003.

32 Cité par Nicolas Gachon. Libéralisme et citoyenneté aux États-Unis (XXesiècle), p.p. 90-91,Ellipses, 2001.

33 Gérard Bouchet, Laïcité et enseignement, Armand Colin, Paris 1996. Ouvrage passionnant qui fait un point d'ensemble sur la laïcité et ses rapports à la citoyenneté, à la société et au métier d'enseignant.

Haut de page

دار الراية للنشر والتوزيع
DAR AL RAYA For Publication & Distribution
عمان - الاردن 00962 6 5338656
E mail: dar_alraya@yahoo.com